MASTER NEGATIVE
NO. 93-81605-10

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

FRIEDLAENDER, LUDWIG

TITLE:

DAS MARCHEN VON AMOR UND PSYCHE

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1888

Master Negative #

93-81605-10

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

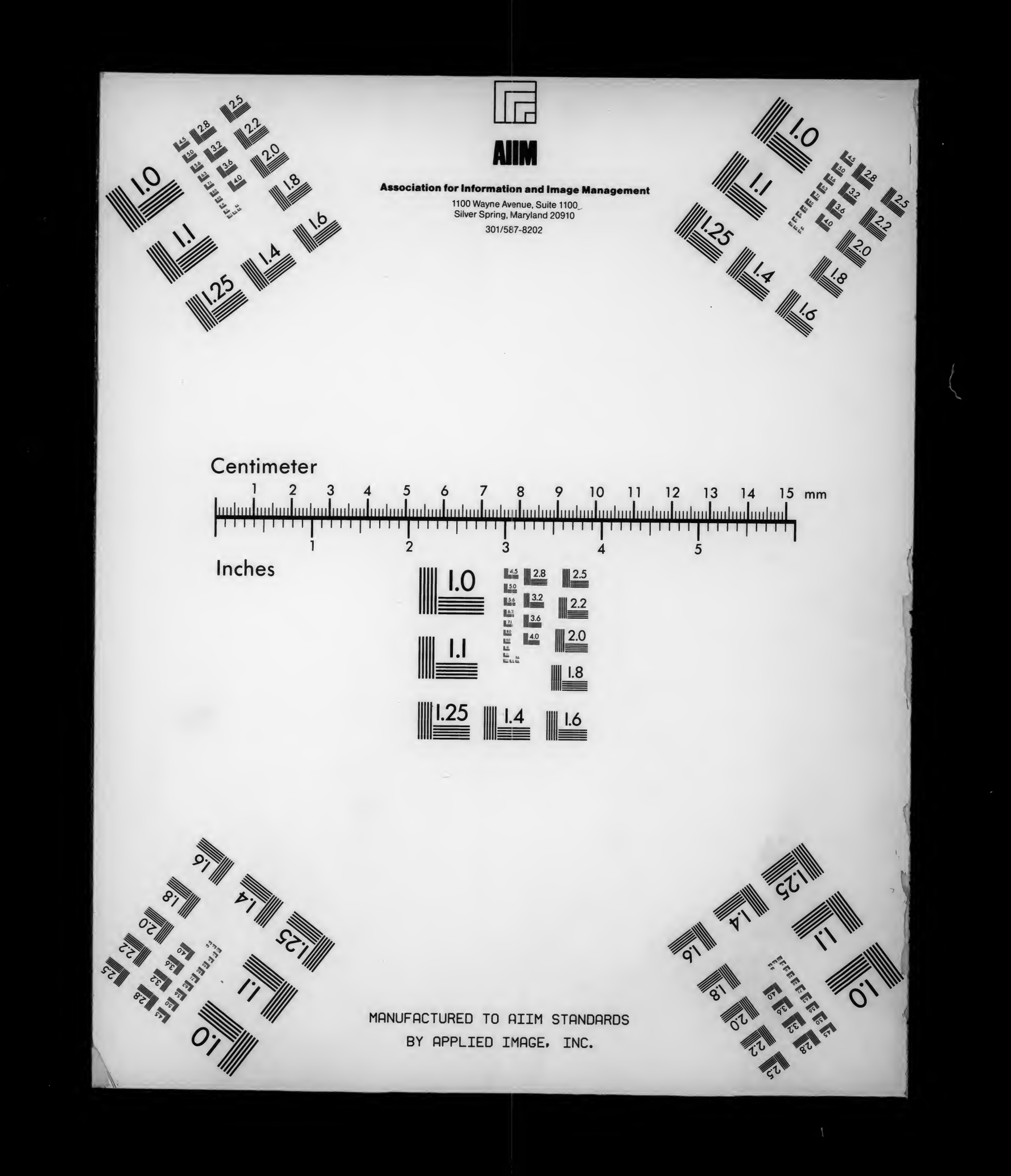
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

```
BKS/PROD  Books        FUL/BIB   NYCG93-B4552                Acquisitions      NYCG-WMK
Record 1 of 0 - Record added today
UNI
  ID:NYCG93-B4552                  RTYP:a    ST:p    FRN:    MS:    EL:      AD:05-24-93
  CC:9668  BLT:am       DCF:?    CSC:?    MOD:     SNR:        ATC:         UD:05-24-93
  CP:gw       L:ger     INT:?    GPC:?    BIO:?    FIC:?       CON:???
  PC:s       PD:1888/            REP:?    CPI:?    FSI:?       ILC:????     II:?
  MMD:       OR:     POL:      DM:      RR:        COL:        EML:       GEN:    BSE:
  040      NNC=|cNNC
  100 1    Friedlaender, Ludwig
  245 14   Das Marchen von Amor und Psyche=|h[microform]/=|bund andere Spuren des
R
         olfsmarchens im Ulterthum/Seperatabdruch aus der 6. Auflage der "Darftel
         lungen der Sittengefchichte Roms" 1. Band/=|cvon Ludwig Friedlaender/Pro
f
         effor in Konigsberg.
  260      Leipzig,=|bF.B. Hirfchfeld,=|c1888.
```

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7/22/93 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

885 F91

COLUMBIA COLLEGE LIBRARY

SIGILLUM COLLEGII COLUMBIÆ NOVI EBORACI 1754

EX DONO AMICI LITTERARUM

Das

Märchen von Amor und Psyche

und andere Spuren

des Volksmärchens im Alterthum

Separatabdruck
aus der 6. Auflage der „Darstellungen der Sittengeschichte Roms“ 1. Band

von

Ludwig Friedlaender
Professor in Königsberg.

Leipzig
Druck von J. B. Hirschfeld
1888.

2. Zu S. 456, 1. Das Märchen von Amor und Psyche und andre Spuren des Volksmärchens im Alterthum.[1])

Von jeher hat die eigentlich classische und noch mehr die pseudoclassische Bildung sich gegen die Volksdichtung mehr oder minder ablehnend
(469) verhalten. Ihr, die vollkommene Harmonie der Form und des Inhalts und Vollendung der Form als das Höchste zu betrachten gewohnt ist, widerstrebt das Wesen einer Poesie, die, um die Form ebenso unbekümmert als unfähig sie zu beherrschen, zwar in ihrer instinctartigen Genialität überwältigende Wirkungen hervorbringen, aber nie ein künstlerisch vollendetes Ganze gestalten kann. Nur die Reflexion kann der classischen Bildung das Verständniß dieser Poesie vermitteln. Es kann daher nicht Wunder nehmen, wenn auch in der antiken griechischen und römischen Litteratur der Volksdichtung nur ausnahmsweise Erwähnung geschieht; und wenn auch von den Volks- und Kindermärchen sich dort nur sehr vereinzelte Spuren finden, so darf man deshalb nicht mit Welcker (Griech. Götterlehre I 110) glauben, daß die Kindlichkeit dem hellenischen Geiste fremd war, „welche das Wesen des deutschen und slavischen, des persischen Märchens ausmacht, worin sich die bunte Welt der Natur und der menschlichen Gesellschaft wie in Kinderaugen zu spiegeln scheint, indem es die Ueberlegungen des Verstandes und die Erfahrung des weltkundigen Beobachters verleugnet". Denn auch unsere Litteratur läßt bis zu der Zeit, wo jene „Einkehr ins deutsche Volksthum" erfolgte, nicht ahnen, daß wir eine reiche Märchendichtung besaßen, und doch war dem so; freilich mußte sie erst entdeckt werden.

Wenn nun aber auch eine große Ausbeute von Märchen von der classischen Litteratur auf keinen Fall zu erwarten steht, so gelingt es doch vielleicht fortgesetzten Bemühungen, weitere Spuren derselben nachzuweisen, wobei eine möglichst ausgedehnte Kenntniß der Märchenlitteratur, besonders der stammverwandten Völker, das beste Hilfsmittel wäre. Ich habe den Rath von J. Grimm (Vorrede zum Pentamerone des Basile, übersetzt von Liebrecht S. XI) befolgt, nach Fasern griechischer Kindermärchen bei Lucian zu suchen, aber wenig gefunden; daß „seinem Timon, auf dessen Acker Zeus, Hermes und Plutos einkehren und dem ein Schatz gewiesen wird, eine auch unter uns bekannte Fabel zum Grunde liegt", möchte ich

1) Vgl. die Programme Acad. Alb. Regim. 1860 I u. II. Die Beiträge, die Reinhold Köhler mir zu dieser Abhandlung zu gewähren die Güte gehabt hat, sind mit R. K. bezeichnet.

nicht glauben. Dagegen scheinen mir allerdings die Zauberringe, die sich im „Schiff" oder „den Wünschen" Timolaus wünscht (Navig. 42), aus Märchen entnommen zu sein, und zwar namentlich, weil jeder nur eine besondere Kraft haben soll: der erste, gesund, stark und unverwundbar, der zweite unsichtbar zu machen, wie der des Gyges; ein dritter, die Stärke von mehr als zehntausend Männern zu verleihen; ein vierter zugleich einzuschläfern und jede verschlossene Thür zu öffnen; ein fünfter endlich unwiderstehlich liebenswürdig zu machen — Wunderkräfte, wie sie auch in unsern Märchen vorkommen. Vielleicht stammt auch die Angabe, daß man mit der rechten Schwanzfeder des Hahns jede Thür öffnen und Alles sehen kann, ohne gesehen zu werden (Gall. 28), aus einem Märchen. Auch in den „Wahren Erzählungen" „sehen wir alte, z. Th. nach dem Orient zurückweisende Märchenzüge durchscheinen": dazu gehören die Weinstöcke, aus welchen oben Mädchen herauswachsen I 8, die in Lychnopolis Nachts umherrennenden Lichter I 29, der ungeheure Fisch, der die Reisenden verschluckt I 30. Die Schilderung des Landes der Seligen II 13 ss. (470)
erinnert an das Schlauraffenland[1]), der riesige Halkyone, der mit seinem Flügelschlage das Schiff zum Sinken bringt II 40 an den Vogel Rock. Die Bewohner des Mondes haben Augen die sie herausnehmen und wieder einsetzen, auch verlieren und dann von Andern leihen müssen I 25, wie die Lamia in den unten anzuführenden Märchen (Rohde D. griech. Roman 192—196). Andre Spuren von Märchen habe ich trotz aufmerksamen Suchens bei Lucian nicht gefunden. Dagegen die Sage von dem unsichtbar machenden Ringe des Gyges, namentlich wie sie Plato erzählt (Rep. III p. 359 D—360 B), scheint wenigstens mit märchenhaften Elementen versetzt zu sein. Gyges sieht als Hirt bei einem Wolkenbruch und Erdbeben die Erde sich spalten; er steigt in die Tiefe hinab und findet dort ein ehernes Pferd, das inwendig hohl ist und eine Leiche in sich birgt. Dieser zieht er einen Ring vom Finger und entdeckt bald, daß er unsichtbar wird, sobald er den Kasten des Ringes nach innen dreht (vgl. *Γύγου δακτύλιος* bei Diogenian. c. II 20. Paroemiogr. Gr. ed. Leutsch et Schneidewin II p. 20). Das Drehen des Ringes ebenso Cic. Off. III 9, Plin. N. h. XXXIII 8, wo vielleicht aus Versehen der Ring dem Midas beigelegt wird. Die Ansicht von E. Müller, daß das eherne Pferd auf die in Lydien blühende Pferdezucht, der unterirdische Schlund auf die dort häufigen Erdbeben hinweise, scheint mir ebenso wenig annehmbar, als seine ganze Erklärung der Gygessage (Philol. VII 239). Die übrigen Platonischen Mythen (Fischer De mythis Platonicis, Regim. 1865) enthalten, so viel ich sehe, nichts Märchenhaftes.

Ob gewerbsmäßige Geschichtenerzähler (fabulatores — von denen sich August in Schlaf reden ließ, Sueton. Aug. c. 78), die ihre Geschichten

1) Vgl. die Schilderungen attischer Komödiendichter bei Athen. VI 94 p. 267 E sqq. [auch bei J. Poeschel Das Märchen vom Schlauraffenlande, in den von H. Paul und W. Braune herausgegebenen Beiträgen zur Geschichte der deutschen Sprache und Litteratur V (1878), 389—427. R. K.]

209394

wol meiſtens öffentlich (unter vielen andern ſich in einem Hippodrom Producierenden nennt Dio Chr. XX p. 264 M. *ἱστορίαν τινὰ ἢ μῦθον διηγούμενον* Lobeck Aglaoph. p. 1316) für Geld vortrugen (Plin. Epp. II 20, 1: assem para et accipe auream fabulam)[1]), auch Märchen erzählt haben, muß um ſo mehr dahingeſtellt bleiben, da dieſe ſonſt immer nur als von Müttern und Ammen den Kindern erzählt (Grimm 3, 273 f.; vgl. B. Schmidt Griech. Märchen, Sagen und Volkslieder [1877] S. 11, 3 u. 12, 2—4; ferner Plato Rep. 377 B. Quintilian I 8, 19 [aniles fabulae] I 9, 2 [fabulae nutricularum], Iulian. orat. 7 p. 204 [*κυνὸς — ὥσπερ αἱ τίτθαι μύθους ᾄδοντος*]; auch Tac. Dial. c. 29) oder höchſtens als Unterhaltung der Mädchen und Frauen (Arnob. Adv. gent. V 14: cum historias, quaeso, perlegitis tales, nonne vobis videmini aut textriculas puellas audire taediosi operis circumscribentes moras aut infantibus credulis avocamenta quaeritantes anus longaevas; vgl. Tibull. I 5, 84: adsideat custos sedula semper anus. Haec tibi fabellas referat etc.) erwähnt werden, der Aufmerkſamkeit von Männern aber vermuthlich im Allgemeinen für ebenſo unwürdig galten, als im heutigen Griechenland (Hahn Griech. u. albaneſ. Märchen, Einl. I S. 9 ff. B. Schmidt a. a. O.). Dies iſt wol der Hauptgrund, warum wir ſo äußerſt wenig davon wiſſen. Doch hat Haupt (Hermes VII 10) ſehr richtig bemerkt, daß Perſius, der unter Frauen aufgewachſen war, offenbar der in der Kinderſtube gehörten Märchen gedenkt, wo er die Wünſche der Großmutter, Tante und Amme
(471) für den in der Wiege liegenden Knaben erwähnt (2, 37): „Ein König und eine Königin ſollen ihn zum Schwiegerſohn wählen! Mädchen ſollen ihn entführen! Roſen ſollen aus ſeinem Tritt ſprießen!“ Der erſte und letzte Wunſch ſind unzweifelhaft den Kindermärchen entnommen, alſo vermuthlich auch der zweite; daß der letztere in einem Neapolitaniſchen Märchen vorkommt, hat bereits Jahn bemerkt, und Haupt erinnert an die Namen, die dieſen und ähnlichen Wünſchen ihren Urſprung verdanken, wie Roſentreter und die ſchon von Grimm DM. 1055 erklärten: Roſenlacher, Roſenlächter, Blumlacher. [Vgl. Reinhold Köhlers Anmerkung in Laura Gonzenbachs Sicilianiſchen Märchen II 225.] Aristid. Or. XLVIII p. 357 J., welcher ſagt, daß man es den Ammen, die ihre Kinder einſchläfern, überlaſſen müſſe, von einem ſüßen Meer, von Pferden in Flüſſen, von einem Meer, das in einen Fluß ſtrömt, und dgl. zu erzählen, hat dieſe Beiſpiele wol nicht aus Märchen geſchöpft, ſondern willkürlich erfunden, falls hier (und bei Tertullian. adv. Valentin. 19: puerilia dicibula, in mari poma nasci, in arbore pisces) nicht an ein Märchen von unmöglichen Dingen, wie Grimm 151 (das Märchen vom Schlauraffenland), zu denken iſt; vgl. 3, 239 ff. Wir kennen aus den antiken Märchen faſt nur Popanze und Geſpenſter, wie die Lamia (die ſo nothwendig zum Märchen gehörte, daß

1) Vgl. über dieſelben Rohde Ueber griech. Novellendichtung und ihren Zuſammenhang mit dem Orient (Verhandl. der Philologenverſammlung zu Roſtock 1875 S. 63 f.), der ſie wol mit Recht als Verbreiter griechiſcher Geſchichten im gräciſierten Orient anſieht.

Demetrius von Soli den König Demetrius *Μῦθος* nannte, weil er die [Hetäre] Lamia hatte: Plutarch. Demetrius c. 27), die Gorgone, den Ephialtes und die Mormolyken (Strabo I 2 p. 19 C.); bei den „Thürmen der Lamia“ (die Tertullian Adv. Valentinian. c. 3 neben den „Kämmen der Sonne“ [?] erwähnt) könnte man vielleicht an die Burg einer ähnlichen kinderfreſſenden Unholdin denken, wie die, welche im deutſchen Märchen im Pfefferkuchenhäuschen wohnt. In einem neugriechiſchen Märchen ſchleppt die Lamniſſa die geraubte Königstochter in ihren Zauberthurm, in welchem ſie 40 Tage und Nächte bis zu ihrer Erlöſung durch einen Königsſohn ſchläft: Schmidt a. a. O. S. 76 ff., der auch S. 226 an die Stelle des Tertullian erinnert. Im altgriechiſchen Märchen verwahrte die Lamia ihre Augen, wenn ſie zu Hauſe war, in einem Gefäß, war dann alſo blind, zum Ausgehn ſetzte ſie ſie ein; außerdem heißt es, daß ſie im Hauſe ſang. (Plutarch. De curios. c. 2: *Νῦν δὲ ὥσπερ ἐν τῷ μύθῳ τὴν Λάμιαν λέγουσιν οἴκοι μὲν ᾄδειν τυφλὴν, ἐν ἀγγείῳ τινὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἔχουσαν ἀποκειμένους, ἔξω δὲ προιοῦσαν ἐπιτίθεσθαι καὶ βλέπειν κ. τ. λ.* Vgl. Schol. Aristoph. Pax 757. Diodor. XX 41. Suid. s. v. Auch Plautus Miles 346: nam ego quidem meos oculos habeo nec rogo utendos foris dürfte aus einer andern Verſion deſſelben oder aus einem verwandten Märchen ſtammen; vgl. Lucian Ver. hist. I 25 oben S. 522 f.) Durch ihren Geſang könnte die Unholdin etwa in dem griechiſchen Märchen die verirrten Kinder in ihre Burg gelockt und ihre Blindheit dieſen dann das Entkommen erleichtert haben. Um ſie zu verfolgen, mußte ſie natürlich die Augen wieder einſetzen. Das gefreſſene Kind wurde in dem antiken Volksmärchen lebendig aus dem Bauche der Lamia herausgezogen (Horat. A. P. 340: neu pransae Lamiae vivum puerum extrahat alvo, — was vermuthlich in einer Atellane vorkam), wie in dem deutſchen Märchen (Grimm 5) die Zicklein aus dem Bauche des Wolfs. In Pommern ſoll dies letztere in einer Form erzählt werden, die mit der von Horaz angedeuteten ganz (472)
und gar übereinzuſtimmen ſcheint: ein Kind wird, als ſeine Mutter fortgegangen iſt, von einem Kindergeſpenſt, ähnlich dem Knecht Ruprecht, verſchlungen. Aber die Steine, die es mit verſchlingt, machen das Geſpenſt ſo ſchwer, daß es zur Erde fällt und das Kind unverſehrt wieder herausſpringt (Grimm Bd. 3 S. 15). Dem Knecht Ruprecht entſpricht wol am nächſten der Manducus, der ebenſo wie die Lamia, Mania (Fest. Manias — quas nutrices minitantur pueris parvulis) und andre Popanze (Munk De Atellanis p. 39 ss.) aus dem Kindermärchen in die Atellane übergegangen ſein wird. Die Lamia (die auch in dem neugriechiſchen Volksmärchen eine große Rolle ſpielt: Hahn a. a. O. S. 331) erwähnt in einer auch ſonſt in Bezug auf märchenhafte Traditionen zu beachtenden Stelle Dionys. Halic. De Thucyd. jud. c. 6, wo er von den Fabeln ſpricht, die frühere Geſchichtſchreiber vorgebracht hatten: *λαμίας τινὰς ἱστοροῦντες ἐν ὕλαις καὶ νάπαις ἐκ γῆς ἀνιεμένας, καὶ παῖδας ἀμφιβίους ἐκ ταρτάρων ἐξιούσας καὶ διὰ πελάγους νηχομένας καὶ μιξόθηρας, καὶ ταύτας εἰς ὁμιλίαν ἀνθρώποις συνερχομένας* (alſo ganz wie die ſchöne

Melusine und die Neraiden des heutigen griechischen Volksglaubens).[1]) Zu den Gespenstern des altgriechischen Kindermärchens gehören auch Akko und Alphito (Plutarch. De Stoicor. repugnantiis 15 p. 1040 B: *τῆς Ἀκκοῦς καὶ τῆς Ἀλφιτοῦς δι' ὧν τὰ παιδάρια τοῦ κακοσχολεῖν αἱ γυναῖκες ἀνείργουσιν*), vielleicht auch das kinderraubende Gespenst Gello, von dem man in Lesbos erzählte und das Sappho erwähnt hatte, Zenob. Paroem. III 3 *Γελλὼ* (l. *Γελλοῦς* nach Cod. Coisl. bei Montfaucon p. 608 und Suid. s. v.) *παιδοφιλωτέρα*. Noch heute schreckt die Gello um das Leben ihrer Kinder besorgte Eltern: Wachsmuth Das alte Griechenland im neuen S. 77 ff.; vgl. Fix in der Pariser Ausgabe des Stephanus unter *Γελλώ* und B. Schmidt Volksl. d. Neugriechen 139 ff. (Gillo und die Gillouden). [Ueber die Gillu oder Gyllu (*Γιλλοῦ, Γυλλοῦ*) vgl. auch K. N. Sathar, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, V 572—78. R. K.]

Wie Gello kommt auch Akko im Sprichwort vor, aber nicht als Gespenst, sondern als eine Thörin, die mit ihrem Spiegelbilde wie mit einer Andern sprach und ihr Kleid halbfertig vom Webstuhl herabnahm und anlegte (Zenob. I 53, ed. Leutsch et Schneidewin I p. 21); was an die kluge Else (Grimm 34) und Catherlieschen (59) erinnert, die halb träumend ihre Kleider entzwei schneidet, beim Erwachen zu sich selber spricht: „bin ichs oder bin ichs nicht?" und endlich überzeugt wird, daß sie es nicht ist. Und so mögen auch andere Thoren und Thörinnen in Sprichwörtern aus Märchen stammen, wie Morychus (Zenob. V 13: *μωρότερος εἶ Μορύχου. αὕτη ἡ παροιμία λέγεται παρὰ τοῖς Σικελιώταις ἐπὶ τῶν εὐηθές τι διαπρασσομένων — λέγεται δὲ οὕτως· μωρότερος εἶ Μορύχου, ὃς τὰ ἔνδον ἀφεὶς ἔξω τῆς οἰκίας κάθηται*), Ibykos, Koröbos, Meletides, Amphistides (Diogenian. V 12), Mammakythos, Butalion (Didym. ad Aristoph. Ran. 991 ss.), Praxilla (Diogenian. I 1) Charixena (Etym. M. 367, 21. App. Proverb. II 82), Makko und Lamo (schol. Aristoph. Eqq. 62; vgl. Stephan. Thesaurus s. *μακκοάω* und Leop. Cohn De Aristophane Byz. et Sueton. Tranq. Eustathii auctoribus, N. Jahrbb. f. Philol. 1881 Suplementbd. 350 f.). Praxilla antwortete auf die Frage, was das Schönste sei: die Sonne und die Feigen d. h. das Zuckersüße; Koröbos war
(473) so einfältig, daß er die Wellen des Meeres zählte (Zenob. IV 58 *Κοροίβου ἠλιθιώτερος*); Meletides lernte mit Mühe bis fünf zählen und konnte es nicht weiter bringen; als er geheiratet hatte, berührte er seine Braut nicht, aus Furcht daß sie ihn bei ihrer Mutter verklagen würde[2]); Amphistides wußte nicht, ob er vom Vater oder von der Mutter geboren sei. Auch sonst dürften Personen und Begebenheiten aus dem Volksmärchen

1) [In der Vulgata kommt lamia zwei Mal vor: Isaias XXXIV 14, wo die LXX *ὀνοκένταυροι* hat, und Threni IV 3, wo sie *δράκοντες* hat. Vgl. auch Maximilian Mayer, Lamia, Archäol. Zeitung 1885 S. 119. R. K.] Doch ob auf der dort behandelten Vase (Taf. VII 2) eine Lamia abgebildet ist, bleibt mindestens zweifelhaft. 2) Auf Margites übertragen bei Phot. und Hesych. (*Μαργίτης. μωρός τις [ἦ] μὴ εἰδὼς μίξιν γυναικός, κἂν γυνὴ προτρέπηται αὐτόν*. Vgl. Sueton. ap. Eustath. 1669, 43.

in sprichwörtliche Redensarten übergegangen sein. Dazu scheint mir jener Pases zu gehören, der ein so großer Zauberer war, daß er prächtige Mahlzeiten nebst den dazu gehörigen Dienern erscheinen und wieder verschwinden lassen konnte (vgl. Philostrat. Apollon. IV 25, wo das Mahl einer Empusa nebst goldnen und silbernen Gefäßen und der ganzen Dienerschaft verschwindet), und einen Halbheller besaß, der immer wieder zu ihm zurückkehrte, wenn er ihn ausgab (Suid s. v. *Πάσης*; Apostol. XVII 6 *τὸ Πάσητος ἡμιωβόλιον*). An ein Märchen vom Heckepfennig oder Wunschbeutel ist auch wol zu denken bei Juv. 6, 363: ac velut exhausta redivivus pullulet arca Nummus et e pleno tollatur semper acervo. Vielleicht war auch der Koer Kissamis, der reiche Herdenbesitzer, dem ein Aal jährlich das schönste Schaf raubte, der dann den Aal tödtete, und als derselbe ihm im Traum befahl, ihn zu bestatten, dies unterließ und mit seinem ganzen Geschlechte umkam (Zenob. IV 64 *Κίσσαμις Κῷος*) ursprünglich eine Märchenfigur. Vielleicht enthalten auch manche sprichwörtlich klingende Wendungen bei römischen Dichtern Reminiscenzen an Märchen. Grimm Bd. 2 S. 204 vermuthet bei Martial. XIII 2, 1: nasus, qualem noluerit ferre rogatus Atlas eine Erinnerung an eins der Märchen, wo nach dem Genuß eines Krautes oder einer Frucht die Nase zu ungeheurer Länge wächst. Vielleicht kann man bei Plaut. Trinumm. 1023: quorum unus surripuerit currenti cursori solum an ein Märchen wie das vom Meisterdieb (Grimm 192) denken; bei Petron. c. 45: milvo volanti ungues resecare an ein Märchen wie das von den drei kunstfertigen Brüdern (Grimm 124, vgl. 129), von denen der Barbier einen Hasen im Lauf rasiert, der Schmied einem Pferde im Rennen die Hufeisen abreißt und wieder anschlägt; bei dem in Pompeji an eine Säule geschriebenen Verse: Moram si quaeris, sparge milium et collige (Zangemeister, Bull. d. I. 1865 p. 190) an die unten (S. 543 f.) zu erwähnende in Märchen so häufig vorkommende Aufgabe, Sämereien auseinander- oder zusammenzulesen, was gewöhnlich Thiere verrichten (Plaut. Trin. 410: quam si tu obicias formicis papaverem). Die Redensart tu si aliubi fueris dices hic porcos coctos ambulare, Petron. c. 45, stammt wol aus einem Märchen vom Schlaraffenland; das im Griechischen wie im Lateinischen sprichwörtliche Messen des Geldes mit dem Scheffel (Xenoph. Hellen. III 2, 27: *μεδίμνῳ ἀπομετρήσασθαι τὸ παρὰ τοῦ πατρὸς ἀργύριον*; Horat. Sat. I 1, 96: dives Ut metiretur nummos; Petron. c. 37: nummos modio metitur) kam gewiß öfter in Märchen vor (vgl. Grimm 142, Simeliberg [R. Köhler in L. Gonzenbachs Sicilianischen Märchen II 251 f.]; desgleichen das ebenfalls sprichwörtliche carbonem pro thesauro, Phaedrus V 6, 6; Zenobius Centur. II 1 c. adn. Schneidewini (Grimm 182 die Geschenke des kleinen (474)
Volkes, wo sich Kohlen in Gold, dann wieder in Kohlen verwandeln. B. Schmidt Volksleben der Neugriechen 192, 5: Wer seinen Traum von einem Schatz mittheilt, findet statt dessen Kohlen vor); vielleicht auch die „goldenen Berge" (Plaut. Aulul. IV 8, 1: pici divitiis qui aureos montes colunt; Terent. Phorm. I 2, 18: modo non montis auri pollicens; Apulej.

Apolog. p. 437: nec montibus auri satiabitur, vgl. Jahn ad Pers. 3, 67), obwol man hier auch an Persarum montes (Lucret. II 44 s. Varro ap. Non. p. 379) denken kann (anders montes mariaque polliceri Sallust. Catil. 23, 3). Bei der Redensart in rutae folium coicere Petron. c. 37 könnte man an ein Märchen vom Däumling denken, wie Grimm 37 und 45, wo der an den Kräutern auf und abkriechende Daumerling mit dem Grase von der Kuh verschluckt wird, besonders da auch griechische Däumlingssagen bekannt sind; Grimm Bd. 3 S. 71. [K. Schenkl Zur Däumlingssage, Germania VIII 384, vergleicht den kleinen Hermes und seine Streiche in Homerischen Hymnen. Vgl. auch Gaston Paris Le Petit Poucet et la Grande Ourse, Paris 1875, p. 21 s. und 39 ss. R. K.] Bei Plautus Mil. 803 (ed. Lorenz): non potuit reperire, si ipsi Soli quaerundas dares könnte man an Märchen denken, in denen die Sonne gebeten wird, den Aufenthalt eines Verborgenen kund zu thun. Auch in dem Fragment des Varro, Sat. Menipp. 432. Prometheus lib. X (Buecheler, Petron. ed. min. p. 200: Chrysosandalos locat sibi amiculam de lacte et cera Tarentina, quam apes Milesiae coegerint ex omnibus floribus libantes, sine osse et nervis, sine pelle, sine pilis puram putam proceram candidam teneram formosam) — liegt möglicherweise eine Reminiscenz an ein Märchen zu Grunde. Auch die Beflügelung durch den Genuß einer Wurzel (Aristoph. Aves 654: *ἔστι γάρ τι ῥίζιον Ὃ διατραγόντ' ἔσεσθον ἐπτερωμένω*) könnte allenfalls aus einem Märchen stammen. Vielleicht verdient auch die bei Ovid. Metam. IV 49 sqq. erwähnte Geschichte hier angeführt zu werden: Nais an ut cantu nimiumque potentibus herbis Verterit in tacitos juvenilia corpora pisces Donec idem passa est.

Des oben erwähnten Zauberers Pases hatte auch Apio in seinem Buch „vom Zauberer" gedacht, und Bücher über Zauberei enthielten gewiß öfter märchenhafte Traditionen, die ja selbst in naturwissenschaftliche Werke Eingang fanden, wie namentlich die Mittheilungen des Plinius über so viele Wunderkräfte von Thieren, Pflanzen und Steinen zeigen. Auch die Zauberkräuter des Asclepiades (S. 360, 3), durch die man Seen und Flüsse trocknen, alles Verschlossene öffnen, feindliche Heere in die Flucht schlagen, sich alle Dinge im Ueberfluß sollte verschaffen können, erinnern an die Wundergaben der Märchen. Der zweite und vierte Zauber kommt öfter vor, der erste in dem Märchen von den sechs Dienern, deren einer das Meer austrinkt, „daß es trocken ward wie eine Wiese" (Grimm 134), der dritte Grimm 54 (Ranzen, Hütlein und Hörnlein) und dessen Variationen (3, 90 ff.), wo das Klopfen auf einen Ranzen große Heere und Geschütze hervorzaubert, die jeden Widerstand unmöglich machen. Das wunderkräftige Kraut Osiritis in Aegypten war nach Apio das homerische Moly: wer es ausgrabe, müsse sofort sterben (Lehrs Qu. Ep. p. 26. Plin. N. h. XXX 18). Nicht bloß diese Eigenschaft der Alraunwurzel, sondern auch die aus dem deutschen Volksglauben bekannte Art, sie ohne Gefahr
(475) zu gewinnen (Grimm Deutsche Mythol.[4] 1005 ff.), kannte das Alterthum. Nach Joseph. Bell. Jud. VII 6, 3 wächst bei Machairus im Osten des Todten

Meeres an einem Orte Baaras eine gleichnamige Wurzel (nach Cedren. Comp. T. I p. 305 bei Lobeck Aglaoph. 904 u, wo sie Battaritis heißt, bei Cäsarea), von welcher Abends ein Licht ausstrahlt, das es unmöglich macht, sich ihr zu nähern, weil der, welcher ihr nahe kommt, sogleich stirbt. Man gräbt also die Erde im Kreise umher auf und bindet einen Hund an die Wurzel, der sie herauszieht und dann todt hinfällt. Die Wurzel hängt man Besessenen um und heilt sie damit. Später galt als die Wurzel, die man nur durch das Opfer eines Hundes gewinnen konnte, die der Mandragora, welche dann auf deutschem Boden mit der Alrune in Verbindung gebracht worden ist; vgl. Grimm a. a. O.; Rohde Griech. Roman 230, 1 und den Anhang 5. Ebenso kann man sich die Springwurzel nach antikem Volksglauben auf dieselbe Art verschaffen wie nach deutschem, indem man nämlich das Nest eines Spechts mit einem Keil verschließt; der Specht, der sie zu finden weiß, holt sie dann und hält sie vor den Keil, der alsbald herausspringt (Grimm a. a. O. 812 f. Keller Thiere d. kl. Alterth. S. 285). — Nach antikem Glauben muß Der die Wahrheit sagen, der die Zunge eines Hundes gegessen hat. (Petron. c. 43: verum dicam qui linguam caninam comedi.) Die Sprache der Vögel oder der Thiere überhaupt, die man im deutschen Märchen durch den Genuß einer weißen Schlange oder eines Drachen- oder Vogelherzens erlernt (Grimm 17, vgl. 3, 27), hatte Apollonius von Tyana [nach Philostr. I 20 von den Arabern gelernt, die Araber aber lernen sie *σιτούμενοι τῶν δρακόντων οἱ μὲν καρδίαν φασίν, οἱ δὲ ἧπαρ*. R. K.]. Nach Porphyr. De abstinentia III 3 p. 220 Rhoer. hörte er eine Schwalbe zur andern sagen, sie möchte sich beeilen, vor das Thor zu fliegen; dort sei ein mit Korn beladener Esel gefallen, und das Korn liege noch ausgestreut. Die Vögel wissen vergrabene Schätze (Aristoph. Aves 601). Sie wissen aber auch die Zukunft und reden davon unter einander (wie z. B. auch im Märchen vom treuen Johannes, Grimm 6). *Ἑταῖρος δὲ ἡμῶν ἐξηγεῖτό τις*, fährt Porphyr fort, *οἰκέτου εὐτυχῆσαι παιδός, ὃς πάντα ξυνῇ* (l. *ξυνίει*) *τὰ φθέγματα τῶν ὀρνίθων· καὶ ἦν πάντα μαντικὰ καὶ τοῦ μετ' ὀλίγον μέλλοντος ἀγγελτικά· ἀφαιρεθῆναι δὲ τὴν σύνεσιν, τῆς μητρὸς εὐλαβηθείσης μὴ δῶρον αὐτὸν βασιλεῖ πέμψειεν, καὶ καθευδοντος ἐς τὰ ὦτα ἐνουρησάσης*. Daß Verständniß der Thierstimmen und Sehergabe dadurch gewonnen wird, daß Schlangen die Ohren auslecken, durch Spucken in den Mund aber verloren (wie in den Sagen von Melampus Glaukos Kassandra) war gewiß ebenfalls griechischer Volksglaube.[1])

Und so stoßen wir überall auf Spuren einer durchgehenden Uebereinstimmung zwischen antikem und deutschem Volksglauben: namentlich aber

1) Vgl. Preller Griech. Mythol. II[3] 472—80; besonders 473, 1. Plin. N. h. X 137: vel quae Democritus tradit, nominando avis quarum confuso sanguine serpens gignatur, quem quisquis ederit, intellecturus sit avium colloquia.

bekundet die Volksmythologie des Alterthums, welche unter der relativ jungen, uns vorzugsweise durch „Poesie und Kunst überlieferten Mythologie der Gebildeten noch durchschimmert, die überraschendste Aehnlichkeit mit den Volksüberlieferungen der nordeuropäischen Bauern"; wie es die ausgezeichneten, an werthvollen Ergebnissen so überaus reichen Forschungen W. Mannhardts (Feld- und Waldkulte 1877) dargethan haben. „Diese Aehnlichkeit erstreckt sich auf Volkssagen, Märchen und Gebräuche; die einzelnen Ueberlieferungen behandeln dieselben Gegenstände wie die unsrigen, (476) und decken sich nach Inhalt und Umfang mit denselben. Da wiederholen sich die Volkssagen vom Tode des Waldgeistes (= Tod des großen Pan), von der Fesselung der berauschten Waldgeister, von der Selbstbestrafung des Baumschädigers, von den Verwandlungen und dem Verschwinden der Elfen (= Thetissage), von der Wandlung der am Wege harrenden Geliebten des Sonnengottes in die Sonnenblume, von der Metamorphose der im Wirbelwind fahrenden Frau (Harpyie) in ein Roß. Aber auch unsere Volkssage von der Verwandlung von Schätzen in Kohlen, von dem Lagern des Drachen auf dem Goldhort[1]), von (den Zwergen oder) Kobolden, die sichtbar werden, sobald man ihnen den Hut oder die Mütze abschlägt, müssen bekannt gewesen sein.[2]) „Die Sage vom Teumessischen Fuchs war in unverstümmeltem Zustande eine Variante von Grimm KHM. 60."[3]) Da finden wir ferner Märchen wie das vom Drachentödter (Peleus); endlich die übereinstimmenden Gebräuche des Maibaums, des Erntemai, des Ernteeinzugs, der Erntemahlzeit, des Erntewettlaufs, der Laubmänner im Frühlingsbrauch, der Sonnwendfeuer (Palilien, Hirpi Sorani) u. s. w. Auch dieselben mythischen Personificationen, unmittelbare Schöpfungen eines primitiven, religiösen Gefühls aus dem Material der Naturanschauung, wie in unserm Volksglauben, treten uns entgegen. Da begegnen uns in ganz analogen Gestalten der wilde Jäger (Zetes, Boreaden), die fahrende Frau (Harpyie), die Moosleute und Holzfräulein (Dryaden), die wilden Männer (Cyklopen, Centauren, Pane, Satyrn), die Wassermuhme (Thetis), der stiergestaltige Flußgeist (Elfstier)." Mannhardt a. a. O. II 349 f.

Daß diese Uebereinstimmung antiker und moderner Volksüberlieferungen sich auf sehr verschiedenartige Gebiete erstreckt, zeigt ferner auch der dem Alterthum und der Neuzeit gemeinsame Glaube an Tarnkappen (*Ἀΐδος κυνῆ* Preller GrM. I[3] 655), Wünschelruthen (Cic. Off. I 44, 158; vgl. Preller I[3] 334, Grimm[4] 726), Gespenster (z. B. Plin. Epp. VII 27; Plutarch. Lucull. c. 1; Lucian. Philops.) und deren Verschwinden beim Hahnenschrei (B. Schmidt Griech. Märchen 244; Prudent. Cathem. I 37 ss.; Lucian. Philops. 14)[4]), Hexen (Grimm[4] 882 ff.) und Werwölfe

1) Paul. p. 67. Artemidor. Oniroer. II 13. Phaedr. IV 20, 3. B. Schmidt Volksl. d. Neugr. I 192, 4. 2) Petron. 38. Preller RM. II[3] 105, 1.
3) Mannhardt a. a. O. II 58. 4) Nach Lucian. Philops. 15 verscheucht der Klang von Erz oder Eisen Gespenster. Vielleicht hängt damit der moderne Glaube

(Grimm[4] 915 ff.). Daß Mäuse (deren Stelle im modernen Volksglauben die dem Alterthum unbekannten Ratten [vgl. Hehn Kulturpflanzen und Hausthiere[4] S. 380] eingenommen haben) aus Häusern wandern, deren Einsturz bevorsteht (Cic. ad Att. IX 14; Aelian. Hist. an. VI 41); daß man durch das Lesen von Grabschriften das Gedächtniß verliert (Cic. De sen. 7, 21; Grimm[4] A. 463, 834); daß von Dem, dessen Ohren klingen, an einem andern Orte gesprochen wird (Grimm DM.[4] 935 f.; Plin. N. (477) h. XXVIII 24; Statius Silv. IV 4, 26; Antholog. Lat. ed. Riese 452); daß es wirksam ist, in Gedanken an Jemanden, dem man wohlwill, den Daumen einzukneifen (Plin. N. h. XXVIII 24, 25): alles dies wurde ebensowol im Alterthume geglaubt, als es vielfach noch heute geglaubt wird. Auch der moderne Glaube an sympathische Curen dürfte mit dem antiken vielfach übereinstimmen: an die Stelle der Gladiatoren, deren Blut nach dem letztern Epilepsie heilen sollte (Plin. N. h. XVII 28, 4) sind im erstern die Hingerichteten (und Ermordeten) getreten. (Wuttke Der deutsche Volksabergl. d. Gegenw.[2] 120 f.) Nach W. Kaden, Skizzen und Kulturbilder aus Italien (1882) gilt in Calabrien eingekerbtes Schilfrohr als Mittel gegen Warzen, wie bei Cato R. r. 160 gespaltenes, und Urin als Mittel gegen entzündete Augen, wie bei Cato 157, 10 gegen getrübte. Zu den anerkannten Mitteln gegen das Berufen (vgl. hierüber und über den bösen Blick oben S. 453, 6; Wuttke S. 153, 155) gehört auch gegenwärtig wie im Alterthum das Ausspucken (Wuttke 171). Ueberhaupt wird besonders der Aberglaube der Kinderstuben im Alterthum und in der Neuzeit vielfach derselbe gewesen sein. Nach Mannhardts sehr wahrscheinlicher Annahme (WFK. II 125, 1) steht die dea Candelifera (Preller RM. II[3] 208) dem noch heute in deutschen Bauernhäusern üblichen Brauch vor, neben der Wiege der Neugebornen ein Licht brennen zu lassen, damit die Unterirdischen, Zwerge u. s. w. es nicht austauschen; bei Apulej. Met. V 28 sq., wo Venus Psyche meae formae succubam nennt, scheint succuba ein Wechselbalg (Petron. c. 63; Grimm DM.[4] 387 N. 135 A. 434) zu sein. Man kann nicht zweifeln, daß eine große Anzahl von Vorstellungen und Gestalten des Volksglaubens in das antike Märchen ebensowol als in das moderne aufgenommen worden sind. Die Geschichte von den beiden Hexen bei Apulejus (Metam. I), die dem treulosen Geliebten der einen das Herz ausschneiden und statt dessen einen Schwamm hineinstopfen, entspricht genau serbischen Hexengeschichten (s. Grimm[4] 901 ff.); die Worte der Panthia: heus tu spongia cave in mari nata per fluvium transeas, klingen so, als wären sie wörtlich aus einem Volksmärchen entlehnt. (Uebrigens ist der Glaube an thessalische Zauberinnen noch heute in Griechenland lebendig: Wachsmuth Das alte Griechenland im neuen S. 34.) Leider sind aber Petron und Apulejus, zwei

zusammen, daß sie es nicht vertragen können, wenn man mit Stahl und Stein Funken schlägt, oder mit Pfannen, Sensen u. dgl. Lärm macht. (Wuttke D. deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. 2. Aufl. S. 453.)

Schriftsteller, deren Richtung auch sonst vielfach von der classischen abweicht, die einzigen, die es nicht verschmäht haben, directe Mittheilungen aus dem Volksglauben zu machen; doch jener nur so viel, als er nöthig fand, um den niedrigen Bildungsgrad der von ihm geschilderten Kleinbürger zu charakterisieren, Apulejus weit mehr und mit offenbarem Interesse an den Gegenständen.

Auch unter die Aesopischen Fabeln haben sich einige Märchen gerettet, wie das folgende von E. Rohde (Ein griechisches Märchen, Rhein. Mus. XLIII 1888 S. 303—305) nachgewiesene. „Ein Wiesel (γαλῆ) verliebt sich in einen schönen Jüngling, Aphrodite verwandelt das Thierchen auf seine Bitte in ein Mädchen, welches der Jüngling lieb gewinnt und heirathet. Als beide im Brautgemache sind, läuft ein Mäuschen daher, das Wiesel in Mädchengestalt springt auf und will die Maus fangen um sie zu fressen — und muß alsbald seine Thiergestalt wieder annehmen." Dies Märchen, welches bereits im 5/4. Jahrhundert allbekannt war, wie das darauf anspielende Sprichwort bei dem Komiker Strattis: οὐ πρέπει γαλῇ κροκωτόν (Zenob. II 93 etc.) zeigt, gibt eine von Rohde auch aus dem Mahabharata und in einen Indianermärchen nachgewiesenen Typus wieder: „Liebe eines in Thiergestalt lebenden dämonischen Wesens, Verwandlung in Menschengestalt um dem Geliebten sich nähern zu können, Rückverwandlung in das Thier, sobald ein Zufall oder bösliche Veranstaltung einen Gegenstand nahe bringt, der die natürlichen Triebe seiner Thiernatur in Thätigkeit setzt." Auch folgende von W. Grimm (Kinder- und Hausmärchen 3, 347) nachgewiesene Fabel (Plutarch. Conviv. VII sap. c. 14; daraus Fab. Aesop. 396) ist ein Kindermärchen: „Der Mond bat seine Mutter, ihm ein Röcklein zu weben, das ihm recht wäre. Die Mutter sagte: wie kann ichs dir recht machen, da du bald Vollmond, dann wieder Halbmond und Neumond bist?" Das Märchen, in welchem dem Menschen ein Theil von der Lebenszeit der Thiere geschenkt wird (Grimm das. 176), findet sich mit einigen Abweichungen bei Babrius (74; vgl. Grimm 3, 248) [W. Grimm Ueber eine Thierfabel des Babrius, in Haupts Zeitschrift für deutsches Alterthum XII 228—31 = Kleinere Schriften von W. Grimm IV (1887) 395—99. Reinhold Köhler Zu dem Märchen von der Lebenszeit, in R. Gosches Jahrbuch für Litteraturgeschichte I (1865) 196—98]. Auch das Märchen vom Zaunkönig scheint uralt zu sein (3, 246; vgl. Knaack Ein griechisches Thiermärchen. Berliner philol. Wochenschr. 1888 S. 507 f.). Die Fabel Phaedr. App. fabb. novae 3 ed. L. Mueller ist dem deutschen Märchen vom Armen und Reichen verwandt (Grimm 87; vgl. 3, 151). Mercur wird von zwei Weibern schlecht bewirthet; er gestattet jeder einen Wunsch, der erfüllt werden soll. Die eine wünscht ihr Kind bald mit einem Bart zu sehn und der Säugling erhält ihn sofort; die andre, eine feile Dirne, wünscht daß alles, was sie anrührt, ihr folgen müsse, sie schnaubt sich
(478) und zieht ihre Nase bis an die Erde herab. „Ueberhaupt gehören die Sagen von der Bewirthung wandernder Götter zu dem ältesten Schatz

gemeinsamer indogermanischer Mythenbildung." Rohde D. gr. Roman 508 Anm.

Von der größten Wichtigkeit aber für die Erkenntniß auch des antiken Volksmärchens ist die Erweiterung der Forschungen über den bereits mehrfach berührten Zusammenhang zwischen Märchen und Götter- und Heldensage. Märchenhafte Elemente sind im Mythus, mythische im Märchen bereits vielfach nachgewiesen, namentlich von den Brüdern Grimm in den Anmerkungen zu ihren Märchen (vgl. z. B. 3, 15. 26. 70 f. 79. 149. 232. 290 u. a. und überhaupt 3, 347. Welcker Griech. Götterl. I 107; besonders aber Hartung Religion und Mythologie der Griechen I 144). Ich erinnere an die Uebereinstimmung der Sisyphussage (Preller GrM. II^3 76) mit dem Märchen von Spielhansl (Grimm 82; vgl. 3, 131 ff) in der Ueberlistung des Todes und der Unterweltsgötter (des Teufels) durch Beide. Emmanuel Cosquin hat in seinen vortrefflichen Contes populaires de la Lorraine (comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers et précédé d'un essai sur l'origine et la propagation des contes populaires Européens 1886) II p. 28 (in den Parallelen zu 37 Chatte blanche p. 12 ss.) auf die Verwandtschaft des Mythus von Jason und Medea (qui du reste a bien l'air d'un conte populaire) mit einer Klasse von Märchen hingewiesen, wo einem Jünglinge von einem bösen Wesen scheinbar unlösbare Aufgaben gestellt werden, die er mit Hülfe eines jungen Mädchens (gewöhnlich der Tochter des bösen Wesens) löst; dann entfliehen beide und entkommen trotz der Verfolgung durch Zauberei. In seiner Heimat angelangt vergißt der Jüngling das Mädchen, doch gelingt es ihr sich ihm wieder in Erinnerung zu bringen. Da dieser letzte Zug in dem Jason-Mythus bis zur Unkenntlichkeit verändert ist, darf man wol auch in der Zerstückelung und dem Wiederaufleben des Aeson eine Verschiebung eines Motivs erkennen, das in einer Reihe der hierher gehörigen Märchen wiederkehrt: in diesen ist es nämlich immer das Mädchen, das sich zerstückeln läßt, um ihrem Geliebten beistehn zu können (p. 25). Mannhardt hat gezeigt, daß der Mythus von Peleus und Thetis sich mit einer Elfen- und einer Siegfriedssage deckt, welche letztere mehreren Märchen, namentlich dem „von den beiden Brüdern" zu Grunde liegt: „ein unumstößlicher Beweis gegen Benfeys Behauptung, daß die Märchenstoffe durchweg buddhistischen Ursprungs und in verhältnißmäßig später Zeit nach Europa gelangt seien."[1]) (Feld- und Waldkulte II 78; vgl. 53 ff. 57. 68 und 151 Anm.) „Unverkennbar wird durch die Uebereinstimmung mehrerer in der gleichen Reihenfolge mit einander verbundenen Züge (Kampf gegen Ungeheuer auf einem Berge, Erlangung eines siegreichen Zauberschwertes im Augenblicke des Kampfes, Ausschneiden der Zungen, Bewährung als Sieger durch dieselben, Schlaf auf dem Kampfplatz) die Identität der erwähnten Märchen und Sagen mit dem Abenteuer des Peleus dargethan; am deutlichsten

1) Vgl. B. Schmidt Griech. Märchen S. 15 ff.

Schriftsteller, deren Richtung auch sonst vielfach von der classischen abweicht, die einzigen, die es nicht verschmäht haben, directe Mittheilungen aus dem Volksglauben zu machen; doch jener nur so viel, als er nöthig fand, um den niedrigen Bildungsgrad der von ihm geschilderten Kleinbürger zu charakterisieren, Apulejus weit mehr und mit offenbarem Interesse an den Gegenständen.

Auch unter die Aesopischen Fabeln haben sich einige Märchen gerettet, wie das folgende von E. Rohde (Ein griechisches Märchen, Rhein. Mus. XLIII 1888 S. 303—305) nachgewiesene. „Ein Wiesel (γαλῆ) verliebt sich in einen schönen Jüngling, Aphrodite verwandelt das Thierchen auf seine Bitte in ein Mädchen, welches der Jüngling lieb gewinnt und heirathet. Als beide im Brautgemache sind, läuft ein Mäuschen daher, das Wiesel in Mädchengestalt springt auf und will die Maus fangen um sie zu fressen — und muß alsbald seine Thiergestalt wieder annehmen." Dies Märchen, welches bereits im 5/4. Jahrhundert allbekannt war, wie das darauf anspielende Sprichwort bei dem Komiker Strattis: *οὐ πρέπει γαλῇ κροκωτόν* (Zenob. II 93 etc.) zeigt, gibt eine von Rohde auch aus dem Mahabharata und in einen Indianermärchen nachgewiesenen Typus wieder: „Liebe eines in Thiergestalt lebenden dämonischen Wesens, Verwandlung in Menschengestalt um dem Geliebten sich nähern zu können, Rückverwandlung in das Thier, sobald ein Zufall oder bösliche Veranstaltung einen Gegenstand nahe bringt, der die natürlichen Triebe seiner Thiernatur in Thätigkeit setzt." Auch folgende von W. Grimm (Kinder- und Hausmärchen 3, 347) nachgewiesene Fabel (Plutarch. Conviv. VII sap. c. 14; daraus Fab. Aesop. 396) ist ein Kindermärchen: „Der Mond bat seine Mutter, ihm ein Röcklein zu weben, das ihm recht wäre. Die Mutter sagte: wie kann ichs dir recht machen, da du bald Vollmond, dann wieder Halbmond und Neumond bist?" Das Märchen, in welchem dem Menschen ein Theil von der Lebenszeit der Thiere geschenkt wird (Grimm das. 176), findet sich mit einigen Abweichungen bei Babrius (74; vgl. Grimm 3, 248) [W. Grimm Ueber eine Thierfabel des Babrius, in Haupts Zeitschrift für deutsches Alterthum XII 228—31 = Kleinere Schriften von W. Grimm IV (1887) 395—99. Reinhold Köhler Zu dem Märchen von der Lebenszeit, in R. Gosches Jahrbuch für Litteraturgeschichte I (1865) 196—98]. Auch das Märchen vom Zaunkönig scheint uralt zu sein (3, 246; vgl. Knaack Ein griechisches Thiermärchen. Berliner philol. Wochenschr. 1888 S. 507 f.). Die Fabel Phaedr. App. fabb. novae 3 ed. L. Mueller ist dem deutschen Märchen vom Armen und Reichen verwandt (Grimm 87; vgl. 3, 151). Mercur wird von zwei Weibern schlecht bewirthet; er gestattet jeder einen Wunsch, der erfüllt werden soll. Die eine wünscht ihr Kind bald mit einem Bart zu sehn und der Säugling erhält ihn sofort; die andre, eine feile Dirne, wünscht daß alles, was sie anrührt, ihr folgen müsse, sie schnaubt sich
(478) und zieht ihre Nase bis an die Erde herab. „Ueberhaupt gehören die Sagen von der Bewirthung wandernder Götter zu dem ältesten Schatz

gemeinsamer indogermanischer Mythenbildung." Rohde D. gr. Roman 508 Anm.

Von der größten Wichtigkeit aber für die Erkenntniß auch des antiken Volksmärchens ist die Erweiterung der Forschungen über den bereits mehrfach berührten Zusammenhang zwischen Märchen und Götter- und Heldensage. Märchenhafte Elemente sind im Mythus, mythische im Märchen bereits vielfach nachgewiesen, namentlich von den Brüdern Grimm in den Anmerkungen zu ihren Märchen (vgl. z. B. 3, 15. 26. 70 f. 79. 149. 232. 290 u. a. und überhaupt 3, 347. Welcker Griech. Götterl. I 107; besonders aber Hartung Religion und Mythologie der Griechen I 144). Ich erinnere an die Uebereinstimmung der Sisyphussage (Preller GrM. II^3 76) mit dem Märchen von Spielhansl (Grimm 82; vgl. 3, 131 ff) in der Ueberlistung des Todes und der Unterweltsgötter (des Teufels) durch Beide. Emmanuel Cosquin hat in seinen vortrefflichen Contes populaires de la Lorraine (comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers et précédé d'un essai sur l'origine et la propagation des contes populaires Européens 1886) II p. 28 (in den Parallelen zu 37 Chatte blanche p. 12 ss.) auf die Verwandtschaft des Mythus von Jason und Medea (qui du reste a bien l'air d'un conte populaire) mit einer Klasse von Märchen hingewiesen, wo einem Jünglinge von einem bösen Wesen scheinbar unlösbare Aufgaben gestellt werden, die er mit Hülfe eines jungen Mädchens (gewöhnlich der Tochter des bösen Wesens) löst; dann entfliehen beide und entkommen trotz der Verfolgung durch Zauberei. In seiner Heimat angelangt vergißt der Jüngling das Mädchen, doch gelingt es ihr sich ihm wieder in Erinnerung zu bringen. Da dieser letzte Zug in dem Jason-Mythus bis zur Unkenntlichkeit verändert ist, darf man wol auch in der Zerstückelung und dem Wiederaufleben des Aeson eine Verschiebung eines Motivs erkennen, das in einer Reihe der hierher gehörigen Märchen wiederkehrt: in diesen ist es nämlich immer das Mädchen, das sich zerstückeln läßt, um ihrem Geliebten beistehn zu können (p. 25). Mannhardt hat gezeigt, daß der Mythus von Peleus und Thetis sich mit einer Elfen- und einer Siegfriedssage deckt, welche letztere mehreren Märchen, namentlich dem „von den beiden Brüdern" zu Grunde liegt: „ein unumstößlicher Beweis gegen Benfeys Behauptung, daß die Märchenstoffe durchweg buddhistischen Ursprungs und in verhältnißmäßig später Zeit nach Europa gelangt seien."[1] (Feld- und Waldkulte II 78; vgl. 53 ff. 57. 68 und 151 Anm.) „Unverkennbar wird durch die Uebereinstimmung mehrerer in der gleichen Reihenfolge mit einander verbundenen Züge (Kampf gegen Ungeheuer auf einem Berge, Erlangung eines siegreichen Zauberschwertes im Augenblicke des Kampfes, Ausschneiden der Zungen, Bewährung als Sieger durch dieselben, Schlaf auf dem Kampfplatz) die Identität der erwähnten Märchen und Sagen mit dem Abenteuer des Peleus dargethan; am deutlichsten

1) Vgl. B. Schmidt Griech. Märchen S. 15 ff.

tritt die Verwandtschaft der Traditionen wol bei der Tristansage hervor." (S. 51.) Daß die Elfe (Thetis) sich in Thier- und andere Gestalten verwandelt, um sich dem um sie werbenden Helden zu entziehn; daß sie sich ergebend stumm bei ihm weilt; daß sie auf ein Scheltwort von ihm (oder eine andere Veranlassung) plötzlich verschwindet — alle diese Züge der alten Peleis finden sich in neugriechischen und nordeuropäischen Traditionen wieder. Andere Beiträge zur Erkenntniß der Wechselbeziehungen zwischen Mythus und Märchen hat Rohde geliefert: D. griech. Roman S. 125 Anm. (die Geschichte der Verwandlung des Glaukos durch ein Zauberkraut, auf dessen Kraft ihn die Wiederbelebung darauf gelegter todter Fische aufmerksam gemacht hat; vgl. Grimm 16 und Bd. 3, 26 [Cosquin II 80, 1]; das einsame Wohnen der Jungfrauen, wie der Hero und Danae, in einem Thurm S. 134, 1[1]), die Liebe des Vaters zur eignen Tochter S. 420, 1 sind ebensowol beliebte Sagen- als Märchenmotive; vgl. auch Rohde Die Sardinischen Sagen von den Neunschläfern, NRhein. Mus. XXXV [1880] 157 ff.). Rohde hat ferner auch auf die Einfügung märchenhafter Züge in den Roman des Achilles Tatius hingewiesen, D. gr. Rom. 484, 1. Hahn hat in dem angeführten, wichtigen Werke über die griechischen und albanesischen Märchen den Anfang zu einer umfassenden Zusammenstellung zusammengehöriger Mythen und Märchen gemacht; und vor kurzem ist auch die Verwandtschaft des hier ausführlich zu behandelnden Märchens von Amor und Psyche mit einem Mythus (Zeus und Semele) von Felix Liebrecht meines Erachtens überzeugend nachgewiesen worden, worauf ich unten zurückkomme. B. Schmidt hat in den „Griechischen Märchen, Sagen und Volksliedern" (1877) namentlich die häufige Aufnahme von Elementen des antiken Mythus in das moderne Volksmärchen an zahlreichen, sehr interessanten Beispielen gezeigt: vgl. besonders S. 224. 226 f. 229. 231. 236 f. 238. 248. Unter den mitgetheilten Märchen, welche meist von der Insel Zakynthos stammen, gewährt besonders 23 „die siebenköpfige Schlange" „in seinen Beziehungen zur Theseussage einen sehr belehrenden Einblick in die Art, wie in den neugriechischen Märchen verschiedene antike
(479) Elemente mit einander verschmolzen werden, und zeigt, wie eigenthümlich zuweilen ihre Ummodelung und wie bunt ihre Mischung ist." (S. 238.) Als Märchen, die auch bei andern Völkern vorkommen, hat R. Köhler (Ueber die europäischen Volksmärchen, Weimarer Beiträge zur Litteratur und Kunst 1865 S. 187 ff.) folgende aus dem Alterthum überlieferte nachgewiesen: das von Polyphem (serbisch ungrisch ehstnisch finnisch gälisch), von König Midas (serbisch bretagnisch irisch mongolisch), das ägyptische von König Rhampsinit (das griechische von Trophonios — deutsch dänisch gälisch) und ein andres ägyptisches Märchen bei Mannhardt Ztschr. f. deutsche Mythol. u. Sittenkunde IV 232 ff.

1) Daß die Verwandtschaft des Perseusmythus mit einer gewissen Klasse von Märchen eine durchgehende ist, zeigt Cosquin in den Parallelen zu Les fils du pêcheur II p. 66 ss.; vgl. besonders p. 80.

Das von Apulejus in seinen Roman aufgenommene Märchen ist nun freilich dort mit fremdartigen Bestandtheilen versetzt und durch ungehörigen Ausputz in der Art entstellt, daß sein wahres Wesen vielfach verkannt worden ist, obwol die Brüder Grimm es längst richtig bezeichnet hatten. Hauptsächlich sind diese Mißverständnisse eben durch die Namen Amor und Psyche veranlaßt worden, welche die meisten Erklärer von Fulgentius Planciades an verleitet haben, die Allegorie von einem Verhältniß der menschlichen Seele zu dem Platonischen Eros für die eigentliche Basis der Apulejanischen Erzählung zu halten, die der Dichter nur willkürlich erweitert und phantastisch ausgeschmückt habe. Die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen Eros und Psyche als zwei Liebenden findet sich deutlich ausgesprochen zuerst in den Gedichten des Meleagros (im letzten Jahrhundert vor Christus), der sie aber schon als bekannt voraussetzt. Sie liegt zahlreichen Kunstwerken zu Grunde, die von der jüngern attischen Schule ausgegangen oder angeregt sein mögen, und welche die Trennungen und Wiedervereinigungen, die Freuden und Leiden der beiden Liebenden zum Gegenstande haben, besonders aber die Qualen, welche sie sich gegenseitig bereiten. Es war, wie Jahn in seiner erschöpfenden Auseinandersetzung des Gegenstandes bemerkt, nicht etwa ein aus der unbewußt schaffenden, sagenbildenden Kraft des Volkes hervorgegangener Mythus, sondern eine Allegorie, welche vielmehr einer wenn auch poetischen Reflexion ihren Ursprung verdankt, und daher niemals Eigenthum des Volkes geworden, niemals über den Kreis der Gebildeten hinausgedrungen ist. (Ueber einige auf Eros und Psyche bezügliche Kunstwerke: Ber. d. Sächs. Ges. 1851 S. 156 f.)

Betrachtet man nun aber das Märchen bei Apulejus unbefangen, so überzeugt man sich bald, daß seine Aehnlichkeit mit der Allegorie eine geringe ist. Sie besteht ganz ausschließlich darin, daß auch in dem Märchen zwei Liebende, die durch eine lange, von der einen Seite verschuldete Trennung unglücklich geworden sind, durch eine beseligende Wiedervereinigung für immer verbunden werden: und dies war ohne Zweifel für Apulejus der Grund, dem Helden und der Heldin seiner Erzählung die Namen Amor und Psyche zu geben. Aber damit hört auch die Aehnlichkeit auf. Wenn Psyche dem Amor Leiden bereitet, so thut sie es absichtslos; wenn sie um seinetwillen Qualen erduldet, so geschieht es sogar ohne sein Wissen. Versucht man nichtsdestoweniger die ganze Erzählung nach jener angeblich zu Grunde liegenden Allegorie zu deuten, so muß man zu den gewaltsamsten Erklärungen seine Zuflucht nehmen, und dennoch bleibt eine Menge von Personen und Umständen übrig, die allegorisch zu erklären ganz und gar unmöglich ist. Nach Hildebrand (Apulej. I Prol. p. XXXII) sollen z. B. die Schwestern der Psyche fleischliche Begierden bedeuten, daher sind sie äußerlich schön und anlockend, werden von Vielen zur Ehe begehrt und endlich glücklich verheirathet, aber mit Männern,
die ihrer Schändlichkeit würdig sind (?) u. s. w. Nach Creuzer, der dem (480)
Fulgentius folgt (vgl. Apul. Psyche ed. Jahn p. 64), sind die drei Töchter

das Fleisch, der freie Wille und der Geist, nach Carus die Bewußtlosigkeit, das Weltbewußtsein und das Selbstbewußtsein! Nach Andern werden darunter sogar die drei Naturreiche verstanden (Stadelmann Amor und Psyche, N. Jahrb. f. Phil. XC 202). Ebenso muß ich die Auffassung von Krahner in der Vorbemerkung zu „Eros und Psyche" (2. Aufl. 1861) für eine von Grund aus irrthümliche halten. Statt einer Wiederherstellung des antiken Mythus, die vielleicht nicht mehr mit Sicherheit auszuführen sein werde, ist hier eine Neugestaltung unternommen, wobei die Absicht war, „gewisse Heilswahrheiten in das Gewand der Ahnung zu hüllen." Der Vers. ist überzeugt, „daß der antike Mythus allerdings einen tiefen Ideengehalt zu seiner Grundlage gehabt und einstmals in einer viel reinern und folgerichtigern Gestalt bestanden haben muß, daß aber das Zeitalter des Apulejus ihn in dieser edlern Gestalt weder zu verstehen noch zu überliefern vermocht hat."

Die meisten ältern, bezüglichen Schriften, die in der Stuttg. N. Enc. VI 1, 176 A. u. I² 880 verzeichnet sind, kenne ich nicht. Der neueste mir bekannte Beitrag zu der bereits sehr umfangreichen Litteratur ist eine Abhandlung von J. A. Hartung, Auslegung des Märchens von der Seele und des Märchens von der schönen Lilie, nebst einer kurzgefaßten Naturgeschichte des Märchens überhaupt (Programm des Gymnasiums zu Erfurt, Ostern 1866). Hartung stimmt mit mir in der Auffassung der Erzählung als eines Volksmärchens überein, betont aber außerdem wol mit Recht, daß Apulejus damit zugleich „eine Verherrlichung des sittenreinigenden Einflusses der Mysterien" bezweckt habe. „Die Wanderungen und die gefährlichen Aufgaben, welche Psyche zu bestehen hat, gleichen den anfänglichen Prüfungen Derer, die sich in die Mysterien einweihen ließen, und schon der Name Seele oder Psyche beweist, daß ein sittlich religiöser Sinn zu Grunde liegt" (vielmehr von Apulejus hineingelegt ist). S. a. a. O. S. 13 f. Freilich geht Hartung in seinem sinnreichen Versuch, jedes Moment der Erzählung symbolisch zu deuten und dem vorausgesetzten Zweck anzupassen, zu weit. Namentlich kann man meines Erachtens unmöglich in der öftern Wiederholung der Dreizahl, die ja in den Märchen stehend ist, eine Hinweisung auf die Mysterien finden. Weit näher ist der Wahrheit Friedrich Pressel in den „Erläuterungen" zu seiner freien Uebertragung des Märchens gekommen (Psyche. Ein allegorisches Märchen. Nach dem Lateinischen des Apulejus. Ulm 1864. 12. 58 S.), die ich erst kürzlich durch eine freundliche Mittheilung von Reinhold Köhler kennen gelernt habe. Zwar geht Pressel von dem mindestens schiefen Satze aus, „daß dem klassischen Alterthum das Märchen als eigene kleine Kunstgattung fremd geblieben ist," und zwar nicht zufällig. Denn seine Voraussetzung ist die Scheidung des Natürlichen und Göttlichen im Bewußtsein" und, was die Folge davon ist, das Hinausstreben aus der öden, armen Welt in der Einbildungskraft. Die Griechen kannten „eine Poesie der Sehnsucht nicht", die Römer noch weniger. Erst als „das antike Bewußtsein an sich selbst irre" „und der Glaube an eine unsichtbare Welt

Bedürfniß wurde, brachte das neue Zeitbewußtsein (das seinen Ausdruck im Neuplatonismus fand) eine neue Gattung von Poesie, freilich nur das künstliche, das allegorische, nicht das naive Märchen" hervor. Doch dann fährt Pressel, in Widerspruch mit seiner ganzen, hier kurz wiedergegebenen Deduction fort: „Oder sollte vielleicht die Apulejische Dichtung eine Ueberarbeitung einer ursprünglich naiven Dichtung sein? Ich bekenne, daß dies meine Meinung ist, und zwar darum, weil ich, wenn man zwischen Erfindung und Ausführung unterscheidet, eine zu große Ungleichheit wahrzunehmen glaube. Die Erfindung, scheint mir, ist zu gut, als daß der, in dessen Kopfe sie entsprang, in der Ausführung Geschmacksverirrungen hätte begehen können, wie sie bei Apulejus gelegentlich mit unterlaufen."

Indem ich nun von der sittlich-religiösen Absicht des Apulejus, sowie von den allegorischen und mythologischen Bestandtheilen seiner Erzählung ganz absehe, ziehe ich nur ihren wesentlichen Inhalt in Betracht. Nach diesem gehört sie in eine große Klasse von Märchen, deren Wesen die Brüder Grimm (Ueber das Wesen der Märchen, Kinder- und Hausmärchen, Berlin 1819, S. XLV [= kleinere Schriften von Wilhelm Grimm. Hgg. von G. Hinrichs 1. Bd. Berlin 1881. S. 351. N. K.] folgendermaßen bezeichnet haben: „In seiner Idee immer dasselbe, wird ein Märchen vier- bis fünfmal jedesmal unter andern Verhältnissen und Umständen erzählt, so daß es äußerlich als ein anderes kann betrachtet werden. Die gute und unschuldige, gewöhnlich die jüngste Tochter wird von dem Vater (481)
in der Noth einem Ungeheuer zugesagt oder sie gibt sich selbst in seine Gewalt. Geduldig trägt sie ihr Schicksal, manchmal wird sie gestört von menschlichen Schwachheiten und muß diese schwer abbüßen, doch endlich empfindet sie Liebe zu ihm, und in dem Augenblick wirft es auch die häßliche Gestalt eines Igels, eines Löwen, eines Frosches ab und erscheint in gereinigter jugendlicher Schönheit. Diese Sage, welche auch bei den Indiern einheimisch ist und mit der römischen von Amor und Psyche, der altfranzösischen von Parthenopex und Meliure sichtbar zusammenhängt, deutet die Bannung in das Irdische und die Erlösung durch Liebe an. Stufenweis arbeitet sich das Reine hervor; wird die Entwicklung gestört, so stürzt Elend und Schwere der Welt herein, und nur vor der Berührung der Seelen, vor der Erkenntniß in Liebe fällt das Irdische ab." Unter den von Hahn a. a. O. S. 45 ff. aufgestellten Märchenformeln ist es allerdings die „Frejaformel", zu der dies Märchen von Amor und Psyche seinem wesentlichen Inhalte nach gehört; denn die Grundzüge dieser Formel sind folgende: „a) Die Frau oder Braut fehlt und der Mann verläßt sie darum. b) Sie wandert umher, um ihn zu suchen. c) Wiederfinden und Versöhnung." Aber auch abgesehen davon, daß hier der Schwerpunkt nicht in der Wanderung liegt, sind außerdem Züge und Motive aus andern Formeln zahlreich aufgenommen: wie ja überhaupt die Märchendichtung die scheinbare Fülle ihrer Schöpfungen einer kaleidoskopartigen Vermischung einer nicht großen Anzahl von Grundformen verdankt (Benfey Pantschatantra Vorr. XXVI. Hahn a. a. O. S. 43).

Wenn nun der Gang des Märchens bei Apulejus im Wesentlichen genau jener Charakteristik entspricht, wenn seine Grundzüge in den Märchen der verschiedensten Völker wiederkehren: so ist auch klar, daß Apulejus es nicht erfunden hat, sondern daß es in seiner Urgestalt zu den, zahlreichen (arischen wie nichtarischen) Völkern gemeinsamen Märchen gehört (vgl. a. a. O. S. XXVI f.), welches Apulejus als römisches (oder vielleicht griechisches)[1]) Volksmärchen kennen lernte und nach seiner Weise zustutzte und umgestaltete. Durch seine Zusätze, Weglassungen und Veränderungen ist
(482) es allerdings entstellt, aber doch nicht so, daß es sich nicht schon allein mit Hülfe der deutschen Volksmärchen verwandten Inhalts mit großer Wahrscheinlichkeit wiederherstellen ließe[2]).

Der Anfang ist nicht nur dem Inhalt, sondern zum Theil selbst dem Ton nach erhalten. „In einem Lande waren einmal ein König und eine Königin." (Vgl. Pers. 2, 37, oben S. 524). Diese hatten drei schöne Töchter, aber bei weitem die schönste war die jüngste, ihre Schönheit war so groß und herrlich, daß es mit Worten gar nicht auszudrücken war.[3]) Aber während die beiden ältern mit Königen vermählt werden, muß die jüngste in die Gewalt eines Ungeheuers gegeben werden. Das Motiv zu dieser Wendung des Märchens hat, wie ich glaube, Bolte (Apulejus als Lectüre für die unterste Stufe eines Gymnasiums oder einer Realschule. Programm des Gymnasiums u. d. Realschule zu Celle, Ostern 1877 S. 13 f.) ganz richtig angegeben.[4]) Ein Königssohn, dessen Mutter (wie die Königin in dem Märchen von Sneewittchen) eifersüchtig auf den Ruhm die Schönste zu sein, zugleich aber eine Zauberin ist, verliebt sich in die jüngste der drei Königstöchter. Seine Mutter, die ihre Schönheit durch die der Prinzessin übertroffen sieht, verfolgt dieselbe nun mit ihrem Hasse und verzaubert ihren Sohn zur Strafe dafür daß er sie liebt. Nachdem die beiden Liebenden die Namen Amor und Psyche erhalten hatten, mußte Venus die Mutter des Königssohns werden. Auch in einer neugriechischen Variante des Märchens von Sneewittchen ist an die

1) Eine griechische Bearbeitung erwähnt Fulgent. Planciades (Jahn Apul. Psyche et Cupido p. 63, 27): Aristophontes Athenaeus in libris qui Dysarestia nuncupantur, hanc fabulam ingenti verborum circuitu discere cupientibus prodidit. Auch M. Zink (Der Mythologe Fulgentius, ein Beitrag z. röm. Litt.-Gesch. u. z. Grammatik d. afrikan. Lateins II. [Würzburg 1867] S. 89) hält das Citat für kein erfundenes (da der Inhalt des Märchens zu einem Buch „Von der Unzufriedenheit" so wohl paßt, weshalb auch kein Grund ist mit Rohde a. a. O. S. 345, 4 *Δυσερωτικά* als Titel zu vermuthen), meint aber, der Name des Verfassers, den Fulgentius in einem Casus obl. gelesen habe, sei Aristophon. Doch ist ja Aristophontes der Name einer Person in Plaut. Captivi, Teuffel Studien 451 f. B. Schmidt Griech. Märchen S. 14 Anm. theilt mit, daß ihm auf der Insel Zakynthos von sehr glaubwürdiger Seite versichert wurde, es sei hier ein dem Märchen des Apulejus sehr ähnliches im Munde des Volkes. 2) Meinen Herstellungsversuch habe ich zuerst im „Morgenblatt" 1858 Nr. 37 u. 38 veröffentlicht. 3) „Eine bildschöne Jungfrau, nein so schön, daß es nicht zu sagen ist" (Grimm 166). 4) Auch der Versuch, das Märchen in zweckmäßiger Bearbeitung als Schullectüre zu benutzen, dürfte Beachtung verdienen.

Stelle der schönen, bösen Königin die Liebesgöttin (die Mutter des Erotas) getreten[1]). B. Schmidt Gr. Märchen (17 Maroula und die Mutter des Erotas S. 110): „Es lebte einmal eine Königstochter, die war unter allen Frauen der Welt weitaus die Schönste. Als das die Mutter des Erotas erfuhr, die nicht dulden mag, daß eine Andre schöner sei, denn sie selbst, faßte sie den Gedanken, das Mädchen zu tödten" u. s. w. B. Schmidt bemerkt S. 233: „Der Haß der Mutter des Erotas gegen das an Schönheit sie übertreffende Mädchen, die Leiden, die sie ihm deshalb bereitet, und ihre schließliche Beruhigung erinnern jedenfalls an das Märchen von Amor und Psyche": und wir sind, wie ich glaube, nach den vorhandenen Analogieen zu der Annahme allerdings berechtigt, daß auch Apulejus das Motiv der Eifersucht in dem von ihm benutzten Volksmärchen vorgefunden hat.

In diesem wird vermuthlich der in ein Ungeheuer verwandelte Prinz dem Vater der schönen Prinzessin, etwa auf der Jagd, begegnet sein, und ihn durch die Drohung, ihn zu tödten, zu dem Versprechen ihrer Auslieferung bewogen haben. Apulejus läßt statt dessen die Eltern durch ein Orakel des Apollo zu diesem Entschlusse bestimmt werden. Doch von da ab, wo die schöne Königstochter in Grabesgewändern, unter den Klagen der Ihrigen, in trauervollem Zuge auf die Spitze eines jähen Felsens geleitet und dort allein gelassen wird, ist er wieder dem Märchen gefolgt. (483)
Genau entspricht hier eine Stelle im Märchen „die zwei Brüder" (Grimm Kinder- und Hausmärchen 60, 7. Aufl. Bd. I S. 316): „der jüngste aber kam mit seinen Thieren in eine Stadt, die war ganz mit Flor überzogen. — Und — der Jäger — fragte den Wirth, warum die Stadt so mit Trauerflor ausgehängt wäre? Sprach der Wirth, weil morgen unsers Königs einzige Tochter sterben wird. — Draußen vor der Stadt ist ein hoher Berg, darauf wohnt ein Drache, der muß alle Jahre eine reine Jungfrau haben, sonst verwüstet er das ganze Land. Nun sind schon alle Jungfrauen hingegeben und ist Niemand mehr übrig als die Königstochter." Dem deutschen Märchen entspricht das griechische „die Zwillingsbrüder" (Hahn 22 I 170), wo in einem Lande ein Ungeheuer alle Quellen besetzt hält und die Einwohner nur einmal im Jahr daraus schöpfen läßt, wenn ihm ein Mädchen gebracht wird; was auch dort die Königstochter trifft. Auf diese Weise kann nun freilich die Aussetzung der Königstochter in dem antiken Märchen nicht motiviert gewesen sein, mit dem das Märchen von den zwei Brüdern überhaupt weiter keine Aehnlichkeit hat: und es ist ebenso möglich, daß dieses Geleiten der scheinbar zum Opfer Bestimmten auf einen Berg in mehreren Märchen vorkam, als daß Apulejus einzelne Züge aus andern Märchen entlehnte. Bei Grimm 88 „das singende springende Löweneckerchen" (Bd. 2 S. 6) geräth ein Vater von drei Töchtern

1) In einem verwandten sicilischen Märchen heißt der Sohn der der Schwiegertochter feindlichen Mutter (hier einer Ogerin) lu Re d'Amuri (der Liebeskönig). Cosquin Contes pop. de la Lorraine II p. 237.

in die Gewalt eines Löwen und kann sich nur dadurch retten, daß er ihm das Erste verspricht, was ihm bei seiner Heimkehr begegnen werde: dies ist aber gerade die jüngste Tochter. Ueberhaupt ist dies in den mannigfaltigsten Gestalten bei verschiedenen Völkern vorkommende Märchen (s. Bd. 3 S. 152—156) dasjenige, welches dem Märchen bei Apulejus am meisten entspricht, wenigstens nach seinem wesentlichen Inhalt: „Das Herz wird geprüft und vor der Erkenntniß in reiner Liebe fällt alles Irdische und Böse nieder" (S. 155).

Das Ungeheuer, dem die Jungfrau übergeben wird, war wie gesagt auch in dem antiken Märchen ein verzauberter Mensch, ein König oder Königssohn. Daß er dort in einen Drachen verzaubert war, hatte ich längst vermuthet, ehe ich die unten folgenden verwandten Märchen kennen lernte, die diese Vermuthung durchaus bestätigen. Zwar, wenn das Orakel den der Königstochter bestimmten Gemahl „ein grausames schlangenartiges Ungethüm" nennt (saevum atque ferum vipereumque malum Metam. IV 33), so ist hier vielleicht nur eine Reminiscenz an Sapphos Bezeichnung des Eros als einer „bittersüßen unbändigen Schlange" zu erkennen, obgleich freilich auch Fulgent. ed. Jahn p. 62 sagt: jubetur puella — pennato serpenti sponsa destinari. Aber auch die Schwestern der Psyche geben vor, vernommen zu haben, daß dies seine Gestalt sei, und daß er nur darum sich ihr niemals zeige. Als gewaltige, vielfach gewundene Schlange, mit ungeheurem Rachen, Gift tropfend beschreiben sie ihn und erinnern an das Orakel, daß ihr die Vermählung mit einem entsetzlichen Ungethüm (trucis bestiae) vorausgesagt. Viele Bauern und Jäger sollen den Drachen
(484) gesehn haben, wenn er des Abends vom Fraße zurückkehrend auf einem nahen Flusse dahinschwamm (Met. V 17, vgl. 20: postquam sulcatos intrahens gressus cubile solitum conscenderit). Nur in der Nacht hörte offenbar der Zauber auf, und der Verwandelte erhielt seine eigne Gestalt, die Gestalt eines schönen Jünglings, in der er seine Gemahlin besuchte: wie ja in so vielen Märchen die Verwandelten in gewissen Stunden, Tagen, Wochen, Monaten in ihre wahre Gestalt zurückkehren dürfen. Wahrscheinlich hat auch das von Apulejus benutzte Märchen den Zug enthalten, daß den Verwandelten in der Zeit der Rückkehr in die menschliche Gestalt kein Lichtstrahl berühren durfte, weil sonst der Zauber neue Stärke und längere Dauer gewann (vgl. Grimm a. a. O. S. XXXIII). So ist es in dem bereits verglichenen Märchen (Grimm 88), wo der Löwe, dem die jüngste Tochter übergeben werden muß, ein verzauberter Königssohn ist: in der Nacht erhält er und alle seine mit ihm verzauberten Leute ihre natürliche Gestalt wieder. Wenn ihn aber der Strahl eines brennenden Lichtes berührt, wird er in eine Taube verwandelt und muß sieben Jahre lang mit den Tauben fliegen; dies geschieht einmal, indem durch eine Thürritze ein haarbreiter Strahl auf ihn fällt; sogleich ist er verwandelt und fliegt als weiße Taube davon. Wenigstens kann man hierbei sich des Amor erinnern, der, von Psyches Lampe beleuchtet, aus dem Schlaf erwachend schweigend davon fliegt und sie dann

von einer hohen Cypresse herab anredet (Met. V 23). So auch Grimm Bd. 3 S. 157: „Unsere Erzählung stimmt auch darin, daß Licht das Unglück bringt und die Alles entfesselnde Nacht den Zauber jedesmal löst." Auch in dem unten mitzutheilenden griechischen Märchen „Goldgerte" (Hahn 7) ist der Königssohn in eine Taube verwandelt und wird in Folge der Entdeckung des Geheimnisses durch die Schwestern verwundet.

Zur Vermählung mit einem solchen Gemahl wird also die Königstochter auf der Spitze eines Felsens allein gelassen. Ein sanfter Windhauch trägt die Zagende in ein blühendes Thal hinab, wo sie bald neugestärkt einen Hain mit einem klaren Quell gewahrt und einen mit aller Märchenpracht geschmückten Palast. Auch in der Beschreibung glaubt man noch den Ton des Märchens durchklingen zu hören: so glänzen die Wände der Gemächer von Gold, daß es auch bei Nacht in ihnen hell bleibt (V 1). Ebenso ist in einem neugriechischen Märchen in dem Palast des Drachen, dem die jüngste Königstochter ausgeliefert wird, „das Schlafgemach so prächtig, daß es in der Nacht von selber leuchtet" (B. Schmidt Gr. Märchen S. 94). Kein Mensch ist zu sehn, nur die Stimmen der unsichtbaren Dienerschaft vernimmt sie, die all ihre Befehle ausführen, ihre Wünsche erfüllen. Auch dies findet sich in Märchen öfter (Rohde D. gr. Roman 195 Anm.); so in dem Märchen „der junge Riese" (Grimm 90, Bd. 2 S. 27): „als er ein Weilchen da gesessen hatte, that sich auf einmal die Thür auf, und kam eine große Tafel herein, und auf die Tafel stellte sich Wein und Braten und viel gutes Essen, Alles von selber, denn es war Niemand da, der's auftrug. Und danach rückten sich die Stühle herbei, aber es kamen keine Leute, bis auf einmal sah (485)
er Finger, die hantierten mit den Messern und Gabeln und legten Speisen auf die Teller, aber sonst konnte er Nichts sehn." Nun warnt der unsichtbare Gemahl die Königstochter, ihre beiden Schwestern, die sie aufsuchen werden, nicht zu sich zu lassen; da sie diesem Wunsch aber nicht zu widerstehn vermag, warnt er sie aufs neue wiederholt und dringend, wenigstens nicht auf ihre Einflüsterungen zu hören und nach seiner Gestalt zu forschen; wenn sie dies thut, muß er sie verlassen, und das Kind, das sie in ihrem Schoße trägt, wird sterblich; bezwingt sie dagegen ihre Neugier, so ist es göttlicher Natur. Doch die Einflüsterungen der Schwestern und die Neugier gewinnen die Oberhand, sie forscht nach dem Verbotenen, und das Vorherverkündete geschieht. — Sehr gewöhnlich ist es in Märchen die Neugier, die zum Uebertreten eines Verbots verleitet, worauf dann das bisherige Glück aufhört und Unglück hereinbricht; so z. B. das verbotene Oeffnen einer verschlossenen Thür: Grimm 3 (Marienkind), 46 (Fitchers Vogel), vgl. Bd. 3 S. 8 ff. (den Töchtern des Kekrops bringt das Oeffnen der Kiste Unheil, in der Erichthonios liegt). In einer hannöverschen Variation des oben erwähnten Märchens (Grimm 87) ist der Königssohn in einen Raben verwandelt; in der Schlafkammer der Königstochter hängt ein Spiegel, darin kann sie Alles sehn, was in ihrem heimatlichen Schloß geschieht, nur darf sie

nicht die Kammerfrau hineinblicken lassen. Die Königstochter trägt darum allezeit den Schlüssel bei sich, einmal läßt sie ihn stecken, die Kammerfrau geht hinein und schaut in den Spiegel. Der Rabe zerreißt sie dafür und sagt zur Königstochter: nun mußt du fort, mußt sieben Jahre dienen und für sieben Mägde Arbeit thun (Bd. 3 S. 154). Mehrfach verwandt mit dem römischen Märchen ist auch das von Aschenputtel (Grimm 21), wo auch die beiden minder schönen, ältern Schwestern gegen die jüngste Bosheit und Hinterlist üben, zuletzt aber auch dafür die Strafe erhalten. In einer hessischen Variation dieses Märchens kommt Folgendes vor: nachdem Aschenputtel ein Jahr lang vergnügt mit dem König gelebt, verreist er und läßt ihr alle Schlüssel zurück, mit dem Befehl, eine gewisse Kammer nicht zu öffnen. Als er aber fort ist, wird sie von der falschen Schwester verleitet, die verbotene Kammer aufzuschließen, worin sie einen Blutbrunnen finden. In diesen wird sie hernach, als sie bei der Geburt eines Söhnchens krank liegt, von der bösen Schwester geworfen, die sich an ihrer Stelle in das Bett legt; aber die Wachen hören das Jammergeschrei, retten die rechte Königin und die falsche wird bestraft (Grimm Bd. 3 S. 35). — Die mehrmalige Erwähnung des zu erwartenden Kindes bei Apulejus und des Einflusses, den die Standhaftigkeit der Mutter auf seine Natur haben soll, läßt vermuthen, daß in dem antiken Märchen der Zauber auch über das Kind Gewalt hatte, wenn die Mutter nicht standhaft blieb, und daß es dann in derselben Gestalt zur Welt kommen mußte, in die der Vater verwandelt
(486) war. Dieser ermahnt seine Gattin, sie möge ihn, sich und ihren Kleinen durch treues Beharren vor dem drohenden Unglück bewahren (V 13).

Die Königstochter, in Verzweiflung über die Folgen ihrer Neugier, sucht im Wasser den Tod; vergebens, der Fluß trägt sie wohlbehalten ans Ufer. Nun wandert sie unstet umher, den verlornen Gemahl zu suchen, und kommt in das Land, an dessen König eine ihrer Schwestern vermählt ist. Diese läßt sich durch die Erzählung täuschen, der Gemahl begehre nun sie statt der Verstoßenen, sie eilt auf den Felsen, von wo sie sonst der Westwind herabtrug, stürzt sich aber zu Tode. Ebenso wird die andere Schwester von der jüngsten getäuscht und für ihre Bosheit und Hinterlist gestraft.

In dem von Apulejus bearbeiteten Märchen kommt die Neuige, Umherirrende nun offenbar an den Ort, wo sie durch harten Dienst, schwere Arbeiten und neue Standhaftigkeit ihren Fehltritt büßt und den Geliebten erlöst. In jenem hannöverischen Märchen kommt die Königstochter, die durch Unachtsamkeit die Trennung von ihrem Gemahl herbeigeführt hat, zu einer bösen Frau, der sie sieben Jahre dienen und für sieben Mägde Arbeit thun muß (Grimm Bd. 3. S. 154). In einigen der unten folgenden Märchen ist dieses feindselige Wesen die Mutter des Geliebten. So war es ohne Zweifel auch in dem von Apulejus benutzten: bei ihm ist an die Stelle der Zauberin, die ihren Sohn verwandelt hat und ihre verhaßte Schwiegertochter auf schwere Proben stellte, welche endlich

die Erlösung herbeiführen, Venus getreten. Anstatt daß aber die Königstochter ihre Schwiegermutter aufsucht, bei der sie den Gemahl am ersten zu finden erwarten muß (vgl. Met. VI 5), läßt Apulejus sie von Venus gesucht werden, sich vor ihr verbergen und die Entdeckung fürchten, endlich aber doch sich freiwillig ihr überliefern; Alles nur, um Raum für ausschmückende Episoden zu gewinnen, wie sie dem Geschmack des Dichters und seiner Zeitgenossen zusagten, denen sie vermuthlich als große Verschönerungen der gar zu naiven Erzählung erschienen, während sie dieselbe nach unserm Gefühl verunstalten, wie jede Verkünstelung die einfach schöne Natur. Schon bei dem Selbstmordversuch hat Apulejus eine sehr überflüssige Episode von Pan zugesetzt (VI 24); nun folgt (V 28 — VI 10), wie Venus die Ehe ihres Sohnes erfährt und ihm heftige Vorwürfe darüber macht, wie Ceres und Juno sie vergebens zu begütigen suchen und wie Psyche die beiden vergebens um Schutz und Aufnahme bittet; wie Venus sie überall suchen läßt, worauf Psyche sich selbst ausliefert und den Dienerinnen der Venus, Traurigkeit und Sorge, übergeben wird, die sie foltern und geißeln müssen. Dies ganze mythologische Füllstück ist theils gezierte und frostige Allegorie, theils platte Travestie. Venus spricht zu Amor wie eine erzürnte Komödienmutter zu einem lüderlichen Sohn, Ceres und Juno wie Gevatterinnen; die Ehe mit Psyche soll ungiltig sein, weil sie auf einem Landhause ohne Zeugen geschlossen ist; Mercur verspricht als öffentlicher Ausrufer der Götter dem Finder der Psyche sieben Küsse von Venus u. s. w. Höchstens an einer Stelle wird man allenfalls an die Märchenweise erinnert, wo die herumirrende Königstochter an (487)
dem Cerestempel die unordentlich durch einander geworfenen Garben, Kränze, Sicheln in Ordnung legt (VI 1); wie in den deutschen Märchen die irrenden guten Mädchen und Frauen oft in menschenleeren Einöden unaufgefordert ihre ordnende und hilfreiche Hand walten lassen und sich damit den Dank guter Geister verdienen.

Aus diesen unerquicklichen Episoden wird man wieder in das Märchen zurückgeführt, wie aus einem verschnörkelten Garten aus der Zeit des Rococo in die Ursprünglichkeit der Waldnatur. Die Königstochter muß nun, als Buße ihres Fehltritts und zugleich zur Erlösung ihres Gemahls, drei schwere Arbeiten vollbringen. Zuerst soll sie einen Haufen Gerste, Weizen, Hirse, Mohn, Erbsen, Linsen und Bohnen bis zum Abend auseinanderlesen: Ameisen thun es für sie. Darauf soll sie von bösen, wilden Schafen mit goldnen Vließen Wolle bringen; verzweifelt will sie sich in den Strom stürzen, da flüstert ihr das Schilfrohr zu, zu warten, bis die Schafe die Wolle an den Bäumen abstreifen, und diese sammelt sie dann. Endlich soll sie Wasser aus einer Quelle (bei Apulejus der stygischen) holen, die in einer furchtbaren, unzugänglichen Schlucht fließt und von Drachen bewacht wird: ein Adler füllt ihr das Krystallgefäß mit dem verlangten Wasser.

Die erste Arbeit ist genau dieselbe, die in Aschenputtel (Grimm 91) von der Stiefmutter der Stieftochter auferlegt wird, welcher dort Tauben

zu Hilfe kommen. Ganz ähnlich ist die zweite Arbeit in dem indischen Märchen von der Tochter des Holzhauers. Auch in deutschen Märchen kommt Aehnliches öfter vor. In der weißen Schlange (Grimm 17) müssen alle Freier der Königstochter drei Arbeiten verrichten; können sie es nicht, so müssen sie sterben. Eine davon ist, Hirsekörner aus zehn Säcken, die im Garten ins Gras geschüttet sind, von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang zusammenzulesen; auch dort verrichten viele tausend Ameisen die Arbeit. Besonders sind diese Arbeiten eben den Märchen eigenthümlich, die zu der „Brautwettformel" gehören, wo die Werber den Kopf gegen die Braut setzen, deren Erwerbung an die Lösung schwerer Arbeiten geknüpft ist (Hahn S. 54, vgl. II S. 323). Auch in dem griechischen Märchen „der Königssohn und der Bartlose" (Hahn 37) lesen Ameisen für den Königssohn vier unter einander gemengte Pferdelasten Weizen, Gerste, Spelt und Mais in einem halben Tage auseinander. Zu der zweiten Arbeit kenne ich keine genau entsprechende Analogie; auf die dritte komme ich noch zurück. Die Thiere, die der Königstochter helfen, mochte sie, wie dies in so vielen Märchen geschieht (auch in dem indischen), durch Barmherzigkeit oder gewährte Hilfe zur Dankbarkeit verpflichtet haben (bei Hahn Formel 32 die dankbaren Thiere S. 57). Apulejus kann dies ausgelassen haben; in seine Erzählung paßt es besser, daß die ganze Natur der Erkornen des Liebesgottes sich hilfreich erweist. Vielleicht kam es aber auch in dem Märchen nicht vor;[1]) die Thiere können sich auch aus Mitleid der Unglücklichen annehmen, wie die unbelebten Wesen,
(488) wie das Schilfrohr und später der Thurm, von dem sie sich herabstürzen will. Grimm Bd. 1 (2. Ausg.) S. XXX: „Der Sonne, dem Mond, den Sternen wohnt vor Allem eine geistige Natur bei, und wenn sie zu den Bedrängten reden, ihnen Geschenke geben, die sie erretten, so erscheinen sie als angebetete göttliche Wesen (quorum opibus aperte juvantur Caes. B. G. VI 21), wie sie es in alten Zeiten den Deutschen wirklich waren. Auch die Bäume und Quellen, deren Verehrung sich lange fort erhielt, sind hier beseelt. — Die Quelle, die glänzend über die Steine springt, warnt die Kinder, nicht aus ihr zu trinken, weil sie sonst verwandelt würden." So ruft in dem römischen Märchen die von Drachen bewachte Quelle der Königstochter zu: Entweiche! was thust du? hab Acht! was willst du? hüte dich! fliehe, sonst mußt du sterben! (VI 14). (Vgl. den warnenden See in dem Märchen von der siebenköpfigen Schlange: B. Schmidt Gr. Märchen S. 119.)

Auf diese drei Arbeiten folgt nun noch eine vierte. Die Königstochter muß in die Unterwelt hinabsteigen und ein wenig Schönheitssalbe von der Todtengöttin heraufholen. Möglich, daß dies nur eine Variation der dritten Arbeit war, die Apulejus aus einer andern Form

1) Cosquin, der eine Motivierung der Hilfe der Thiere durch Wohlthaten von Seiten Psyches in dem ursprünglichen Märchen für unentbehrlich hält (Contes pop. d. l. Lorraine II 230) setzt eine buddhistische Fassung desselben voraus (p. 243).

des Märchens entlehnte; denn nach der Weise der Märchen erwartet man nur drei Arbeiten; möglich auch, daß hier ausnahmsweise noch eine vierte, als letzte, schwerste, durch drei Versuchungen noch erschwerte, hinzukam. Das Wasser der stygischen Quelle, sowie die Schönheitssalbe, d. h. also ein Mittel der Verjüngung, erinnern an das in deutschen Märchen mehrfach vorkommende Wasser des Lebens (Grimm 88 u. 97, vgl. Bd. 1, 2. Ausg. S. XXXVII). Auch Hinabsteigen in die Unterwelt kommt dort vor (Grimm Bd. 1, 2. Ausg. S. XXXV u. XXXVII). Wie der Thurm, von dem die Königstochter in dem antiken Märchen sich herabstürzen will, sie belehrt, auf welche Weise sie das Verlangte erhalten könne, so thut es in dem deutschen (Grimm 97) ein Zwerg: „Es (das Wasser des Lebens) quillt aus einem Brunnen in dem Hofe eines verwünschten Schlosses, aber du bringst nicht hinein, wenn ich dir nicht eine eiserne Ruthe gebe und zwei Laiberchen Brot. Mit der Ruthe schlag' dreimal an das eiserne Thor des Schlosses, so wird es aufspringen; inwendig liegen zwei Löwen, die den Rachen aufsperren; wenn du aber jedem ein Brot hineinwirfst, so werden sie still, und dann eile dich und hol' von dem Wasser des Lebens, bevor es zwölf schlägt; sonst schlägt das Thor wieder zu und du bist eingesperrt." Der Prinz befolgt alles dieses, aber da er in einem Zimmer ein schönes frisch gedecktes Bett findet, kann er sich nicht enthalten, darauf auszuruhn. „Also legte er sich und schlief ein; als er erwachte, schlug es dreiviertel auf zwölf. Da sprang er ganz erschrocken auf, lief zu dem Brunnen und schöpfte daraus mit einem Becher, der daneben stand, und eilte, daß er fortkam. Wie er aber zum eisernen Thore hinausging, da schlug's zwölf und das Thor schlug so heftig zu, daß es ihm noch ein Stück von der Ferse mitnahm." Ganz ebenso stellen sich in dem antiken Märchen Gefahren und Versuchungen dem Gelingen des Unternehmens in den Weg, und ganz ebenso (489)
droht es noch im letzten Augenblick, nachdem das Schwerste vollbracht ist, zu scheitern. Die Königstochter muß auf ihrem Wege zu dem Palaste des Todtengottes in jeder Hand einen Kuchen und Mehlbrei, Honig und Wein, und im Munde zwei Kupfermünzen tragen. Dreimal wird sie versucht, den Kuchen fallen zu lassen; thut sie es, dann muß sie in der Unterwelt bleiben; denn sie kann dann den Cerberus nicht beim Hinausgehn, ebenso wie beim Hineingehn, beschwichtigen. Zuerst begegnet ihr ein lahmer mit Holz beladener Esel, dessen ebenfalls lahmer Treiber sie bittet, die herabgefallenen Holzscheite aufzuheben. Beim Uebersetzen über den Todtenfluß (wobei ihr Charon die Kupfermünzen selbst aus dem Munde nehmen muß) schwimmt ein todter alter Mann dem Kahne nach, der seine verwesten Hände ausstreckt, mit der Bitte, ihn in das Fahrzeug zu ziehn. Am andern Ufer sitzen alte Weiber am Webstuhl und bitten sie, mit Hand anzulegen. Sie übersteht all' diese Versuchungen glücklich. Von der Todtengöttin wird sie aufgefordert, an einem reichen Mahle Theil zu nehmen; sie darf aber nichts annehmen als ein Stück Brot, das sie auf der Erde sitzend verzehren muß. Sie empfängt das Verlangte,

legt auch den Rückweg glücklich zurück, aber auf die Oberwelt gelangt, kann sie sich trotz des Verbots nicht enthalten, die Büchse zu öffnen, aus der ein betäubender Dampf aufsteigt, der sie in todtenähnlichen Schlummer versenkt. Doch ihr Geliebter — nun durch ihre Treue und Standhaftigkeit erlöst — eilt herbei und erweckt sie zum Leben.

Der Schluß, wo Amor und Psyche im Himmel vermählt werden, ist bei Apulejus (Met. VI 22—24) wieder eine niedrig komische Travestie. Psyche gebiert eine Tochter, Voluptas. Auch hier zeigt sich deutlich, daß Apulejus in seiner Erzählung zwei heterogene Elemente, Allegorie und Märchen, verschmolzen hat; denn wo von dem zu erwartenden Kinde die Rede ist, wird es wiederholt als Knabe bezeichnet (V 12 u. 13), doch wol nach dem Märchen; was Apulejus hier offenbar wieder vergessen hatte.

Wenn es keine antiken Kunstwerke gibt, die auf der Erzählung des Apulejus beruhn[1]), halte ich dies keineswegs für zufällig. Die classische Kunst verschmähte ebenso ihre Gegenstände dem Volksmärchen zu entlehnen, wie die classische Poesie. Allerdings hätte es geschehen können, seit das Märchen durch Apulejus in die Litteratur eingeführt war (die Zeit des von Fulgentius Planciades genannten Aristophontes ist meines Wissens unbekannt); aber damals war die productive Kraft der bildenden Kunst schon so gut wie erloschen. Wenn es eines Beweises bedürfte, daß das Märchen an Motiven reich ist, die für die Darstellung höchst geeignet sind, so hätte ihn Rafael in den Fresken der Farnesina und in einem andern
(490) Cyclus überaus anmuthiger Darstellungen (Psyche, 32 Compositionen von Rafael, gestochen von Ad. Gnauth) geliefert; auch Thorwaldsen hat die Hauptscenen in einer Reihe von Skizzen dargestellt, die sich in seinem Museum in Kopenhagen befinden.

Daß der Erzählung des Apulejus ein echtes Volksmärchen zu Grunde liegt, wird meines Erachtens schon durch die aus den deutschen Märchen beigebrachten Parallelen zur Evidenz bewiesen. Kenner der Märchenlitteratur werden diesen Beweis ohne Zweifel sehr vervollständigen können. Von den bei Grimm 3, 155 angeführten verwandten Märchen ist mir das niederländische (Wodana 3) unbekannt geblieben; das schwedische (Grimm 3, 325) ist nur entfernt verwandt. Auch die sämmtlichen übrigen habe ich erst kennen gelernt, nachdem ich meinen Herstellungsversuch bereits gemacht hatte. Da sie denselben in allem Wesentlichen bestätigen (in der Mehrzahl namentlich auch darin, daß der Geliebte oder Gatte der Heldin

1) Heydemann Eros und Psyche (Archäol. Ztg. 1869 Taf. 16) hält den dort abgebildeten Sarkophag, dessen Darstellungen vielleicht auf derselben Quelle beruhn wie die Erzählung des Apulejus, für älter als diese (S. 22). Die dort erwähnten geschnittenen Steine kenne ich nicht. Die Schrift von M. Collignon Essai sur les monuments grecs et romains relatifs au mythe Psyché (Paris 1877), wo nach Cosquin Contes p. d. l. Lorraine II 224 zwei geschnittene Steine mit Darstellungen vorkommen, die direct der Erzählung des Apulejus entlehnt sein sollen (Psyche mit Hilfe der Ameisen die Körner sichtend und von dem Adler das Wasser der Styx erhaltend) war mir unzugänglich.

in eine Schlange verwandelt ist), gebe ich ihren Inhalt soweit an, als nöthig ist, um die durchgehende Uebereinstimmung im Ganzen neben den mannigfachsten Abweichungen im Einzelnen zu zeigen, welche letztern besonders durch jene der Märchendichtung eigenthümliche Vermischung und Zusammenwürfelung von Zügen und Motiven aus verschiedenen Märchen entstanden sind.

Von den neapolitanischen Märchen im Pentamerone des Basile sind mehrere verwandt. In 15 („die Schlange") wirbt eine Schlange um die Tochter eines Königs, und er muß sie ihr geben, da die Schlange drei für unmöglich gehaltene Arbeiten vollbringt, deren Vollendung er zur Bedingung des Jaworts gemacht hat. Als das Paar im Brautgemach beisammen ist, sieht der König durch das Schlüsselloch, daß die Schlange sich in einen schönen Jüngling verwandelt; er dringt ein und verbrennt die am Boden liegende Schlangenhaut. Aber der Jüngling verwandelt sich in eine Taube (s. oben S. 540), die beim Entfliehen durch das Fenster sich den Kopf zerstößt. Die Königstochter irrt nun umher, um ihren Gatten zu suchen. Von einem Fuchs erfährt sie, was die Vögel sich im Walde erzählen: ihr Prinz sei von einer Hexe auf sieben Jahre in eine Schlange verwandelt worden, dieser Zeitraum sei seinem Ende nahe gewesen, als durch die Verbrennung der Schlangenhaut die neue Verwandlung herbeigeführt worden sei; bei seiner Flucht in Gestalt einer Taube habe er sich dermaßen verletzt, daß er dem Tode nahe sei. Er kann nur geheilt werden, wenn man seine Wunden mit dem Blute der Vögel, die dies erzählt haben, und dem des Fuchses bestreicht. Das erste verschafft der Königstochter der Fuchs, das zweite erhält sie, indem sie diesen überlistet und tödtet. Sie begibt sich dann zu ihrem todkranken Gemahl, den sie heilt, worauf sie aufs neue glücklich mit ihm vereint wird. — In dem „Hängeschloß" (19) wird die jüngste von drei Töchtern einer armen Mutter die Gemahlin eines verwünschten Prinzen; die neidischen Schwestern bereden sie, seinem Befehl zuwiderzuhandeln, worauf er sie verstößt. Sie irrt umher, bis sie einen Knaben zur Welt bringt, durch dessen Geburt die Erlösung herbeigeführt (491)
wird. — In der „goldenen Wurzel" (44) geräth Parmetella, die jüngste von drei Töchtern eines armen Gärtners, in einen unterirdischen Wunderpalast, wo sich ein Mohr mit ihr vermählt, der aber Nachts seine wahre Gestalt, die eines schönen Jünglings, annimmt. Als Parmetella ihn in dieser Gestalt belauscht, verstößt er sie und sagt ihr, daß seine Verwünschung durch ihre Neugier um sieben Jahre verlängert sei. Parmetella erhält von einer Fee die nöthigen Rathschläge und Schutzmittel für ihre nun anzutretende Wanderschaft. Nachdem diese sieben Jahre gedauert hat und ihre Eisenschuhe zerrissen sind, gelangt sie zu einem Hause, worin eine menschenfressende Hexe mit sieben spinnenden Töchtern wohnt, die Mutter und die Schwestern ihres Gemahls. Der Rath der Fee bewahrt sie vor dem Schicksal, gefressen zu werden, welches ihr aber immer von neuem droht, wenn sie nicht im Stande ist, die ihr auferlegten drei schweren

Arbeiten zu verrichten. Dies vermag sie jedoch durch den Beistand ihres nun zum Mitleid erweichten Gemahls. Das Auslesen durcheinander gemengter Hülsenfrüchte verrichten auf seinen Befehl Ameisen, das Füllen von zwölf Bettüberzügen mit Federn Vögel. Zuletzt schickt die Hexe Parmetella zu ihrer Schwester mit dem Auftrage, von dieser Instrumente zur Hochzeitsfeier ihres Sohnes zu holen, in der That aber, damit sie dort geschlachtet werden soll. Ihr Gemahl gibt ihr ein Brötchen, ein Bund Heu und einen Stein; mit dem ersten beschwichtigt sie einen Hund, der sie fressen, mit dem zweiten ein Pferd, das sie treten will, mit dem Stein bringt sie eine Thür zum Stehen, die immer auf- und zuschlägt. Sie entgeht glücklich allen Gefahren und erhält die Instrumente, kann sich jedoch auf dem Rückwege nicht enthalten, das Behältniß, in dem sie sich befinden, zu öffnen, worauf sie alle in die Luft fliegen. Doch wird sie endlich wieder mit ihrem Gemahl vereint, der sie mit seinen sieben Schwestern versöhnt; die alten Hexen und die zur Braut bestimmte Tochter der zweiten kommen um.

Unter den Märchen der Gräfin d'Aulnoy ist Le serpentin vert ein ursprünglich verwandtes, in das dann aber noch Züge des Apulejus aufgenommen sind (Cabinet des fées III 174—227). Von zwei königlichen Zwillingstöchtern wird die eine durch Verwünschung einer bösen Fee abschreckend häßlich. Sie zieht sich in die Einsamkeit zurück und vermählt sich nach verschiedenen, im Geschmack der Verfasserin aufs breiteste ausgeführten Zwischenereignissen mit einem unsichtbaren Könige, wobei sie die Bedingung eingeht, ihn nicht sehn zu wollen, bis die Zeit seiner Buße um sei; zur Warnung muß sie die Geschichte der Psyche lesen. Doch ihre Mutter und Schwester, die sie zu sich kommen läßt, bewegen sie, ihren Schwur zu brechen und ihren Gemahl Nachts zu belauschen. Sie erkennt in ihm einen grünen Drachen, der ihr schon früher Entsetzen eingeflößt hat, und der nun sogleich verschwindet. Sie geräth darauf in die Gewalt der bösen Fee, die sie verwünscht hat; diese läßt sie enge Eisenschuhe anziehn und legt ihr drei schwere Arbeiten auf. Sie muß
(492) eine Spindel voll Spinnweben abspinnen, aus dem Gespinnst Fischernetze flechten, endlich mit einem Mühlstein um den Hals einen Berg ersteigen, einen Korb voll Vierklee füllen und in einem tiefen Thal aus einer von Riesen bewachten Quelle einen Krug mit Wunderwasser füllen. Sie vollbringt Alles mit Hülfe einer gütigen Fee, und das Wasser gibt ihr ihre Schönheit zurück. Nachdem sie zuletzt noch in die Unterwelt hinabgestiegen ist, um von Proserpina Lebenswasser zu holen, wird sie mit ihrem Gemahl erlöst. — In dem von Grimm (3, 304) verglichenen Märchen Le mouton (Cab. d. f. III 431) geräth ein König, der drei Töchter hat, über die jüngste so in Zorn, daß er sie tödten lassen will. Sie wird gerettet und lebt mit einem Prinzen zusammen, der in einen Hammel verwandelt ist. Den Schluß hat die Erzählerin nach eigener Erfindung hinzugefügt. Die Prinzessin vergißt ihren Hammel bei einem Besuche im Hause ihres Vaters, worüber er vor Schmerz stirbt. Gracieuse et Percinet (II p. 5)

gehört nur insofern hierher, als die Heldin drei schwere Arbeiten für eine Stiefmutter vollbringen muß. In L'oiseau bleu (II p. 67) wird der in einen blauen Vogel verwandelte Königssohn ohne Schuld seiner Geliebten durch die Veranstaltung der feindseligen Wesen mit Messern verwundet und hält die Geliebte für mitschuldig. Diese gelangt nach einer schwierigen und gefahrvollen Wanderung zu ihm und wird endlich mit ihm vermählt, nachdem sie durch Wundergaben von seiner Braut die Erlaubniß erkauft hat, sich ihm nähern zu dürfen.

In dem magyarischen Märchen „der Schlangenprinz" (Gaal S. 364) ist dem in einer Schlangenhaut zur Welt gekommenen Prinzen geweissagt worden, daß er diese in seiner Brautnacht zum ersten Male und dann jede Nacht werde ablegen können; an jedem Morgen jedoch muß er sie wieder anziehn. Seine Gemahlin verbrennt sie, während er schläft, worauf er die Verwünschung ausspricht, daß nicht eher ihre Schuhe von ihren Füßen fallen und sie nicht eher das Kind, das sie in ihrem Schoße trägt, zur Welt bringen solle, als bis er sich mit ihr versöhnt haben werde. Er verläßt sie darauf und gelangt nach langer Wanderung auf eine Insel, vermählt sich mit der dort herrschenden Königin, lebt aber nicht glücklich mit ihr. Unterdessen wandert seine erste Gemahlin in der Welt umher, um ihn zu suchen; sie gelangt erst zum Monde, der nichts von ihm weiß, dann zur Sonne, endlich zum Winde, der sie zu ihm bringt. Sie bewegt die Königin durch Goldgeschenke, die sie von Mond, Sonne und Wind erhalten hat, ihr Nachts zweimal Zutritt zum Könige zu gestatten, aber vergebens, da dieser immer durch einen Schlaftrunk betäubt wird. Endlich vertauscht ein treuer Diener den Schlaftrunk mit einem andern Trunk, und der König versöhnt sich mit seiner Gemahlin, die nun einen schönen Knaben gebiert, der im Alter von sechs Jahren zur Welt kommt.

Auch unter den griechischen und albanesischen Märchen, die ja in so überraschender Weise mit den deutschen übereinstimmen, fehlt es nicht an verwandten. In „Goldgerte" (Hahn 7, aus Epirus) hat ein nach Indien
(493) handelnder Kaufmann drei Töchter, die jüngste bittet ihn, ihr von dort eine goldene Gerte mitzubringen. Goldgerte ist aber der Name eines indischen Prinzen, der ihm für die jüngste einen Brief, einen Ring und ein Becken mitgibt. Wenn sie das Becken mit Wasser füllt, den Ring hineinwirft und dreimal ruft: „komm, komm, mein goldenes Gertchen", kommt er als Taube geflogen, badet sich in dem Wasser und verwandelt sich in einen Mann. Die Schwestern belauschen die Verwandlung und beneiden die jüngste; die älteste ruft die Taube auch, hat aber nicht gesehn, daß in dem Becken ein Messer lag, an dem sich die Taube verwundet und dann davon fliegt. Die jüngste reist nun nach Indien, um ihren Geliebten wiederzufinden; unterwegs hört sie von einem Stoßvogel und einer Taube, daß er nur mit einer Salbe zu heilen ist, die aus dem Fleische beider Vögel bereitet werden muß. Sie schießt diese, bereitet die Salbe und stellt den Königssohn her. In Filek Zelebi (Hahn 73, aus

Kreta) heirathet die jüngste von drei armen Schwestern einen Mohren, der sich Nachts in einen schönen Jüngling verwandelt. Als sie ihn auf den Rath ihrer Schwestern in dieser Gestalt belauscht, erklärt er ihr, daß ihre Neugier seine nah bevorstehende Erlösung vereitelt habe. Sie muß sich jetzt drei Paar Eisenschuhe und drei goldene Aepfel machen lassen, um drei Berge zu ersteigen und, indem sie die Aepfel vor sich herrollt, zu den darauf wohnenden drei Schwestern des Filek Zelebi zu gelangen; nachdem sie diese Wanderung vollbracht hat, bringt sie ihr Kind zur Welt und wird mit ihrem nun erlösten Gemahl vereint. Sehr ähnlich ist 71 Zi, Ba, Achmet Zelebi. „Der Schlangenprinz" (albanesisch, von der Insel Poros, Hahn 100) stimmt so genau mit dem magyarischen (wie auch mit einem serbischen und einem walachischen, Hahn 2 S. 311 ff.), daß die Angabe des Inhalts überflüssig ist.

Das folgende indische Märchen hat ein Engländer aus dem Munde einer Wäscherin in Benares niedergeschrieben und im Asiatic Journal mitgetheilt; eine deutsche Uebersetzung gab das „Ausland" (Februar 1843), abgedruckt bei H. Brockhaus Die Märchensammlung des Somadeva Bhatta aus Kaschmir II 191—211. Obwol es also noch im Munde des Volkes lebt, hält es Benfey für sehr alt: Pantschatantra II S. 255.

In einem Königreiche des Ostens lebte ein armer Mann, Namens Nur-Singh, der sich mit seiner Frau und Tochter, Tulisa, durch Holzhauen ernährte. Tulisa, die schon heirathsfähig und schön war, kam einst, als sie um Holz zu lesen in den Wald gegangen war, an einen verfallenen Brunnen; aus diesem ertönte eine Stimme, die sie bei Namen rief und fragte: „Willst du mein Weib sein?" Als sie nach dreimaliger Wiederholung dieser Frage endlich zitternd antwortete, daß darüber nur ihr Vater entscheiden könne, befahl ihr die Stimme, diesen zu rufen. Nur-Singh stellte sich ein und erhielt von der Stimme das Versprechen großen Reichthums, worauf er seine Tochter zusagte. Als der verabredete Hochzeitstag nahte, wurden prachtvolle Hochzeitsgeschenke in die Hütte der Braut getragen, ohne daß man die Träger sah. Die Braut schmückte
(494) sich und fand sich mit ihren Eltern bei dem verfallenen Brunnen ein; darauf forderte die Stimme den Vater auf, einen in der Luft schwebenden Ring an den Finger Tulisas zu stecken. Nachdem alle drei in einem prächtigen Zelt ein reiches Mahl eingenommen, erschien eine Sänfte, welche die Braut furchtsam und zögernd bestieg, unsichtbare Träger trugen sie von dannen; die Eltern folgten und kamen in ein Thal, wo ein großer Palast stand, durch dessen Thor die Sänfte verschwand, worauf sie beruhigt nach Hause zurückkehrten.

Der Holzhauer wurde bald nach der Hochzeit seiner Tochter reich und erregte den Neid seiner Nachbarn; diese verleumdeten ihn beim Könige, er wurde ins Gefängniß geworfen und zum Tode verurtheilt. Aber an dem Morgen, an dem er sterben sollte, waren er und der König die einzigen Lebenden in der Stadt, alle Einwohner von Schlangen getödtet. Der König beschwor den Holzhauer, seine Unterthanen ins Leben zurück-

zurufen; dieser rief seinen Schwiegersohn an, worauf die Stimme den Schlangen befahl die Getödteten durch Heilmittel gegen ihr Gift, die ihnen allein bekannt seien, wieder zu beleben. Dies geschah, und der Holzhauer wurde reich beschenkt entlassen.

Inzwischen lebte Tulisa sehr glücklich mit ihrem Gatten, den sie aber nur des Nachts sah. Den Palast durfte sie nicht verlassen, aber er war königlich eingerichtet und bot ihr alle Vergnügungen; auch hatte sie Dienerinnen, die sie mit Lautenspiel und Geschichtenerzählen zu unterhalten wußten.[1]) Einst sah sie ein Eichhörnchen von einem größern Thier verfolgt, sie nahm das erstere in Schutz und verjagte das letztere. — Doch empfand sie nach einiger Zeit große Sehnsucht nach menschlichem Umgang. Eines Tages sah sie aus dem Fenster eine alte Frau, die sie mit vielen Schmeicheleien bat, sie einzulassen; und Tulisa ließ sich verführen, ein Betttuch aus dem Fenster hinabzulassen, an dem die Alte mit wunderbarer Behendigkeit heraufstieg.[2]) Im Laufe des Gesprächs fragte die Alte Tulisa: ob ihr Gemahl wol schon jemals mit ihr aus derselben Schüssel gegessen, und als diese es verneinte, stellte ihr die Alte vor, sie müsse das als einen Beweis der ihr schuldigen Achtung von ihrem Manne fordern. Tulisa that es auch, als ihr Mann am Abend erschien; er erfüllte scheinbar ihre Bitte, genoß aber in der That Nichts. Nach einiger Zeit sah Tulisa wieder eine alte Frau vor dem Palast und ließ sie wie die vorige zu sich heraufkommen. Diese fragte, ob ihr Gatte schon jemals ein Betelblatt gekaut und ihr dasselbe zum Essen gereicht habe (eine zarte Aufmerksamkeit unter Liebenden). Tulisa mußte auch dies verneinen und ließ sich überreden, ihn nach dem Grunde zu fragen, worauf er ausweichend antwortete. Endlich erschien eine dritte Alte, die sie fragte: ob ihr Mann ihr jemals seinen Namen genannt
habe. Tulisa ließ sich verleiten, dies ebenfalls als Beweis seiner Liebe (495)
von ihm zu verlangen. Er beschwor sie, davon abzustehn, da es ihr Verderben bringen werde. Vergebens, sie beharrte auf ihrem Begehren. Endlich führte er sie an das Ufer eines Flusses, nnd nachdem er sie nochmals gefragt, ob sie nicht ablassen wolle, ging er langsam ins Wasser, seine Bitten wiederholend, bis nur noch Kopf und Schulter sichtbar waren. Als sie dennoch ihr Verlangen nicht aufgab, rief er: „Mein Name ist Basnak Dau!" Im Augenblick erschien ein Schlangenkopf auf der Oberfläche des Wassers und versank dann in den Strom.

Tulisa stand wieder in ihren alten zerlumpten Kleidern, der Palast war verschwunden, ihre Eltern fand sie in der alten Armuth in ihrer vorigen Hütte, und zu dem nun ungewohnten Elend quälten sie deren Klagen und Vorwürfe, aber weit mehr ihre eigne Reue und Sehnsucht nach dem verlornen Glück. Einst schlief sie beim Holzsammeln ein, und

---

1) Apul. Met. V 15: jubet citharam loqui: psallitur; tibias agere: sonatur; choros canere: cantatur. 2) Dies Heraufschweben der Versucherin erinnert an das Herabschweben der bösen Schwestern in dem antiken Märchen.

als sie erwachte, hörte sie zwei Eichhörnchen sich unterreden. Aus ihrem Gespräch erfuhr sie, daß die Mutter ihres Gemahls all' ihre Macht verloren habe, da derselbe König der Schlangen geworden; diese habe sie wieder erlangen können, wenn die ihm vermählte Sterbliche bewogen wurde, ihn nach seinem Namen zu fragen; dies habe ihr Verbündeter, Sarkasukis, in Gestalt eines alten Weibes vollbracht. Das von Tulisa gerettete Eichhörnchen fragte nun, ob es kein Mittel gebe, Basnak Dau seine Macht zurückzugeben. Darauf antwortete das erste: Tulisa muß ostwärts wandern, bis sie an einen breiten Strom kommt, der voll von Schlangen ist; den muß sie durchschwimmen, dann am andern Ufer das Nest des Vogels Huma suchen und dessen Ei an ihre Brust legen, bis es ausgebrütet ist. Dann muß sie im Palaste der Königin, ihrer Schwiegermutter, ihre Dienste anbieten; dort werden ihr schwere Arbeiten aufgetragen, kann sie sie nicht vollbringen, so wird sie von Schlangen verzehrt. Ist aber das Ei des Huma ausgebrütet, so wird der Vogel, der Allen, die ihn besitzen, königliche Macht bringt, der grünen Schlange, die immer den Hals der Königin umkreist, die Augen aushacken. Dann erhält Basnak Dau sein Königreich wieder und versöhnt sich mit seiner Braut.

Tulisa, von so großen Gefahren nicht abgeschreckt, trat muthig ihre Wanderung an. Als sie an den von Schlangen wimmelnden Fluß kam, befestigte sie Rohrstöcke an Krügen, durchflocht sie mit Gras und Zweigen, und auf diesem Flosse kam sie unbeschädigt hinüber; einige Eichhörnchen sprangen ihr voran, um sie zu ermuthigen. Von Eichhörnchen und Bienen ward sie dann zu dem Nest des Huma geführt und nahm daraus ein Ei, das sie an ihre Brust legte. Endlich kam sie an den Palast der Königin. Sie ließ sich zu ihr führen und fand sie auf weichen Kissen liegend, mit der grünen Schlange um den Nacken. Die Königin erklärte sich bereit, sie in Dienst zu nehmen; könne sie aber die Befehle ihrer Gebieterin nicht vollführen, so müsse sie sterben. Zuerst erhielt Tulisa eine Krystallvase, in welche sie in einem von hohen Mauern umgebenen, gepflasterten Hofe den Duft von tausend Blumen sammeln sollte. Ein
496) unzähliger Schwarm von Bienen kam geflogen, und jede brachte ein Säckchen mit Duft, das sie in die Vase fallen ließ. Am folgenden Tage brachte man ihr einen großen Krug voll Samen mit dem Geheiß, daraus einen prachtvollen Schmuck zu verfertigen. Eichhörnchen kamen in großer Zahl, jedes legte einige Edelsteine in den Krug und nahm ebensoviel Körnchen heraus, so daß Tulisa auch diese Aufgabe lösen konnte. Von den Eichhörnchen erfuhr sie denn auch, daß ihr gemeinschaftlicher Feind, Sarkasukis, in der Nähe sei und sein Eindringen in das Schloß nur durch das Verbrennen gewisser Kräuter verhindert werden könne, wodurch aber freilich auch die Eichhörnchen ferngehalten und sie auf ihre eigne Wachsamkeit angewiesen werden würde. Tulisa räucherte nun unermüdlich auf die vorgeschriebene Weise, bis der junge Huma aus seinem Ei hervorbrach. Unglaublich schnell wuchs er heran, flog plötzlich auf der Königin Schulter und pickte der grünen Schlange die Augen aus. Die Königin,

wol fühlend, daß ihre Macht zu Ende sei, schrie laut auf, Sarkasukis, in seiner wahren Gestalt als ein häßlicher Teufel, stürzte zu Boden, und lange Züge von Genien, Eichhörnchen und Schlangen führten ihren rechtmäßigen Herrscher Basnak Dau herein. Tulisa, nun Königin eines Geisterreichs, wurde aufs neue für immer mit ihm vereint; ihre Eltern erhielten ihren vorigen Reichthum zurück.

Auch eine Sage in Bessarabien, die sich an den Namen des Kaisers Trajan knüpft (von dem das Volk dort allerlei Sagen erzählt), enthält einen Anklang an das Märchen, wie schon Haxthausen bemerkt hat, der sie in seinen Studien über die innern Zustände Rußlands II 460 mittheilt: „Jenseits der Donau lebte ein König mit Namen Trajan, der liebte eine Königin diesseits der Donau, Bielajakesina (die weiße Fürstin). Er ritt jeden Abend zu ihr hinüber und verließ sie vor Sonnenaufgang. Die Fürstin wollte ihn aber auch im Lichte des Tages sehn. Sein Roß wieherte stets vor Sonnenaufgang und gab ihm dadurch das Zeichen zum Aufbruch. Da ließ sie einst dem Rosse früh Hafer vorwerfen, nun vergaß dasselbe das Wiehern. Als aber die Sonne aufging, verschwanden Reiter und Roß wie ein Rauch."

Meinem Wunsche, daß Kenner der Märchenlitteratur die Parallelen zu der Erzählung des Apulejus in größerer Vollständigkeit nachweisen möchten, als ich, ein Laie auf diesem Gebiet, im Stande bin, hat Herr Professor Adalbert Kuhn († 1881) zu entsprechen die Güte gehabt. Ich lasse die Mittheilung, die ich ihm verdanke, hier unverändert folgen, um so mehr, als sie nur zum geringsten Theil auf Märchen beruht, die ich selbst benutzen konnte:

„Ich bemerke, daß ich mich nur auf zwei Märchengruppen beschränkt habe, die mit dem von Apulejus benutzten in engster Beziehung stehn, um den Beweis, daß es sich nur um Benutzung eines Märchens handle, noch evidenter zu liefern. In beiden Gruppen handelt es sich um einen, gewöhnlich in ein Thier verwandelten Menschen, dem sich eine Jungfrau (497)
vermählt, die trotz seiner abschreckenden Gestalt in Liebe bei ihm ausharrt. Das Verrathen des Geheimnisses stört in der ersten Gruppe die Erlösung, und führt neue Geduld- und Liebesproben herbei, in der zweiten werden in der Regel dadurch unmittelbar die Mittel zur Erlösung herbeigeschafft. Von den Einleitungen, wie die Vermählung herbeigeführt wird, oder wie der Ursprung der Thiergestalt erklärt wird, ist dabei abgesehn, da sie für das Ganze nicht wesentlich sind. In der ersten Gruppe stehn die nordischen Recensionen (dänisch, schwedisch, norwegisch, isländisch) dem Apulejus entschieden am nächsten und namentlich die dänische stimmt in den wesentlichsten Zügen. Ich lasse zunächst ein Verzeichniß der von mir benutzten Märchen folgen:

I. 1. Dänisch: bei Grundtvig Gamle danske minder 1, 100—105. Den lille hvide hund (der kleine weiße Hund).

2. Schwedisch: bei Hyltén-Cavallius och Stephens Svenska folksagor och äfventyr 1, 2 S. 323 ff. Jungfrun som såg på sin käraste vid ljus. Die Jungfrau, welche auf ihren Liebsten mit Licht sah. Drei Versionen: A. Ulfprinsen. Der Wolfsprinz (aus Södermanland mit drei Varianten aus Småland und Finland). B. Prins Hatt under jorden. Prinz Hut unter der Erde (aus Småland mit Variante aus Westergötland). C. Den halde hunden. Der lahme Hund (aus Småland mit einer Variante, ebendaher).
3. Norwegisch: bei Asbjörnsen und Moe, Norwegische Volksmärchen 2, 102 Nr. 11. Oestlich von der Sonne und westlich vom Mond.
4. Isländisch: bei Jón Arnason Islenzkar thjódsögur og aefintýri 2, 334. Sigurdr kóngsson. Siegfried der Königssohn.
5. Holsteinisch: bei Müllenhoff Schlesw.-holst. Sagen u. s. w. S. 385 Nr. III. Der weiße Wolf.
6. Böhmisch: bei Waldau Böhmisches Märchenbuch S. 160 ff. Der weiße Bär.
7. Griechisch: bei v. Hahn Griechische und albanesische Märchen 2, 67 Nr. 73. Filek Zelebi. (An die Stelle des Thieres tritt ein Mohr.)[1])
8. Albanesisch: A. ebd. 2, 116 ff. Nr. 100 Schlangenkind und B. ebd. 2, 130 Nr. 102 Taubendiebe, vgl. noch C. ebd. gr. 1,97 Nr. 7.
9. Walachisch: bei Schott Nr. 23. Trandafiru. (An die Stelle des Thieres tritt ein Kürbis.)
10. Neapolitanisch: Basile Pentamerone 1, 19 S. 246. Das Hängeschloß (stimmt meist mit Nr. 7). Vgl. auch ebd. 2, 168 Nr. 43. Pintosmauto.
11. Serbisch: bei Wuk Serbische Märchen Nr. 10 S. 82. Wieder vom Schlangenbräutigam.
12. Siebenbürgisch: bei Haltrich Siebenbürgische Märchen S. 228 Nr. 43. Borstenkind.

(498)

13. Indisch: bei Benfey, Pantschatantra 1, 255. Tulisa.
14. Kalmükisch: bei Jülg Kalmükische Märchen S. 39 Erzählung 7.
15. Gälisch: im Auszuge aus Campbell bei R. Köhler in Benfeys Orient und Occident: Nr. III 2, 114 und Nr. XII 2, 126.
16. Schottisch: bei Chambers Popular rhymes (1. Ausg.) S. 75 The red bull of Norroway, in der 3. Ausg. mit der Variante vom Glasberg, nach R. Köhler zu Campbell XII am zuletzt angeführten Orte.
17. Ey, Harzmärchen S. 91.

Das Löweneckerchen bei Grimm N. 88, schon oben S. 539 f. verglichen, ist hier nicht weiter mit aufgeführt.

II. 1. Colshorn Märchen S. 64 Nr. 20. Vom klinkesklanken Lowesblatt.
2. Ebd. S. 139 Nr. 42. Der verwunschene Frosch.
3. Müller und Schambach Niedersächsische Sagen und Märchen S. 265 Nr. 5. Das klingende, singende Blatt.

1) Dazu kommen noch bei B. Schmidt Griech. Märchen 9: Prinz Krebs und 10: Die Schönste.

4. Ebd. S. 263 Nr. 4. Die Rose.
5. Aus Holstein bei Müllenhoff S. 384 Nr. II. Vom goldenen Klingelklangel.
6. Schwäbisch (bei Grimm 3, 155 ist „aus Schwaben" statt „aus Schweden" zu lesen) bei Meier Schwäb. Märchen S. 202 Nr. 57. Drei Rosen auf einem Stiel.
7. Aus Tirol bei Zingerle I S. 182 Nr. 30. Die singende Rose.
8. Ebdh. ebd. II S. 173. Die Schlange.
9. Ebdh. ebd. S. 391. Der Bär.
10. Flämisch: bei Wolf Wodana 2, 61. Roosken zonder doornen. Das Röschen ohne Dornen.
11. Serbisch: bei Wuk S. 77 Nr. 9. Der Schlangenbräutigam.
12. Russisch: bei Benfey Orient und Occident 2, 539 aus Afanasjews Sammlung, mitgetheilt von Schiefner.
13. Indisch: Pantschatantra 1, 8, bei Benfey 2, 144. Der verzauberte Brahmanensohn.

Ich lasse nun die Vergleichung der einzelnen Züge mit der Erzählung bei Apulejus folgen. „Ein König und eine Königin (Kaufmann, Bauer u. s. w.) haben drei Töchter, von denen die jüngste die schönste und liebenswürdigste ist." Vgl. schwed. I. 2. B., deutsch II. 1. 2. II. 3. 4. 5. II. 7. 9. griech. 7. 8. C. fläm. II. 10. gäl. I. 15. An die Stelle der drei treten vermöge der besonderen Ausführung des Märchens in der isländischen Fassung vier (I. 4.), im norwegischen (I. 3.) viele. Die ältesten Schwestern sind hochfahrend und stolz, schwed. (I. C.), schottisch (I. 16.). Umgekehrt ist das Verhältniß im tirolischen Märchen (II. 9.), wo die älteste gut, die jüngeren stolz und böse sind. Einen Anklang an jenen Gegensatz kennt auch noch das Märchen II. 1. am Schluß.

„Die älteren werden Königen vermählt, die jüngste einem (Thier oder) Ungeheuer." Vgl. schwed. I. C., wo die älteste sich einen König mit goldenem Haar und Bart, die zweite sich einen solchen mit silbernem Haar und Bart zum Gatten wünscht, die jüngste zufrieden ist, wenn sie auch nur einen lahmen Hund bekommt. Die Thiergestalt des Bräutigams der (499)
jüngsten kennen fast alle Märchen. Die Schlange oder den Drachen (vipereum malum, immanis coluber, multimodis voluminibus serpens) kennen das schwedische Märchen I. 2. A. Var. und II. 11. I. 11. 13. II. 13. I. 8. A. II. 8.[1])

Die Auslieferung an den versprochenen Bräutigam erfolgt fast durchweg in anderer Weise als bei Apulejus, indem in der nächst verwandten ersten Gruppe das Thier die Braut selbst abholt; nur in einer schwedischen Fassung (I. 2. B.) führt sie der König unter Jammer und Klagen der Begleitung unter den Haselbusch hinaus. Sonst ist eine derartige Hinausführung (vgl. oben S. 539 f.) den Märchen sehr geläufig und bedarf keines weiteren Nachweises.

1) Desgleichen ein neugriechisches: B. Schmidt Gr. Märchen 10: Die Schönste.

Ebenso unbekannt ist dem verglichenen Märchenkreise die Herabführung durch den Wind, die von selbst fortfiel, sobald die Hinausbringung auf den Felsen nicht da war. An die Stelle dieses Zuges tritt aber, daß Thier und Jungfrau, nachdem sie in einen dichten Wald gekommen sind, plötzlich tief in die Erde versinken (I. 1.) oder daß sie zu einer Bergschlucht kommen (I. 2. A.) oder einer Erdhöhle (I. 2. A. Var. 1; I. 2. B. Var.); in I. 3 klopft der Bär an einen Felsen, der sich öffnet. Sobald sie dann eintreten, erscheint nun ein prächtiger Palast, in dem Alles von Gold und Silber glänzt (I. 2. A. B. C.; I. 1. 3. 10. II. 6.), und die mit Speisen und Wein reichlich besetzte Tafel (I. 1. 3. 10. 17. II. 4. 6.); die unsichtbaren Dienerinnen, die alle Wünsche der Psyche vollziehn, finden sich in I. 3., wo der Bär der Jungfrau eine Silberglocke gibt, mit der sie nur zu klingeln braucht, dann ist Alles da, was sie wünscht.

Das Verbot, den Gestaltwechsel nicht zu verrathen, ist in der Mehrzahl der verglichenen Märchen vorhanden; der Zug, daß die Schwestern zur Uebertretung desselben anreizen, findet sich in I. 2. C.; 7.; 8. C.; 10. (in II. 6 reizt die ältere Schwester zur Uebertretung eines andern Verbotes); auch hier ist der Neid meist das Motiv. Die dreimalige Versuchung wie bei Apulejus findet sich I. 2. B.; 4.; 10.; wie Apulejus die erwachenden Muttergefühle benutzt, um zur Uebertretung des Gebots zu verlocken, so greift die Stiefmutter in I. 2. B. die junge Frau auch bei dieser schwachen Seite an, indem sie die Trefflichkeit der zu den Füßen der Mutter spielenden Kinder preist. Bei Apulejus heißt es: O nos beatas, quas infantis aurei nutrimenta laetabunt! qui si parentum, ut oportet, pulchritudini responderit, prorsus Cupido nascetur; im schwedischen Märchen: Hon tillade, at de säckert bräddes uppå sitt fäderne, och att Prins Hat månde vara en mycket fager ungersvenn. (Sie fügte hinzu, daß sie sicher nach ihrem Vater schlachteten und daß Prinz Hut ein sehr schöner Jüngling sein müßte.) Die nordische Gruppe, mit Ausnahme des isländischen, hat dann übereinstimmend den Zug, daß der jungen Frau der Rath ertheilt wird, den Geliebten im Schlaf mit Licht zu beschauen; sie
(500) thut es wie Psyche bei Apulejus, und weckt so, indem sie über dem himmlischen Anblick alle Warnungen vergißt, den Geliebten. Während I. 1. A. B. und 3. Licht oder das unschöne Talglicht haben, von dem ein Tropfen oder eine Schnuppe auf den Geliebten fällt, hat I. 2. C. die Lampe, zieht aber die Katastrophe dadurch hin, daß es die junge Frau den Geliebten so drei Nächte hintereinander betrachten läßt. Das isländische Märchen (I. 4.) hat statt des Anzündens des Lichtes bloß das Schwingen eines Steines über dem Schlafenden. Das Anzünden des Lichtes findet sich aber auch noch im neapolitanischen (I. 10.), wo jedoch die Ausführung etwas anders ist.

Von hier ab nimmt nun die Erzählung in den meisten der oben angeführten Märchen eine von Apulejus abweichende Wendung; am verbreitetsten ist die, nach welcher die Verlassene die Welt nach dem Verschwundenen durchwandert und zu drei verschiedenen Stationen kommt, auf denen sie mitleidige Helfer findet, mittels deren Gaben sie, als sie

endlich den Geliebten wiedergefunden, der eben seine Hochzeit mit einer neuen Braut feiert, diese neue Braut zu der Erlaubniß zu verlocken weiß, drei Nächte nacheinander im Gemache des Geliebten weilen zu dürfen; so gelingt es ihr endlich, die bei ihm verschwundene Erinnerung an die Vergangenheit zu wecken, und die endliche Wiedervereinigung findet statt. Die dänische Erzählung dagegen (I. 1.) stimmt im ganzen Gange zu Apulejus, und ich lasse daher den betreffenden Theil derselben hier kurz folgen.

Als der Geliebte erwacht, sagt er ihr: „Nun müssen wir uns auf eine lange Zeit trennen; du mußt fort von hier und die Kinder (sie hat deren drei) bekommst du nicht mit. Es soll dir erlaubt sein, sie zu besuchen, aber du darfst nicht mit ihnen spielen.“ Im Augenblick stand sie allein im finstern Wald, in dem fand sie ihre Kinder in drei kleinen Häuschen. Als sie zum ersten und zweiten kommt, sieht sie ruhig ihrem Spiel zu, aber als sie zum dritten kommt und der ihr einen Goldapfel zurollt, da kann sie nicht widerstehen und rollt ihn zurück. Sogleich ist das weiße Hündchen da und sagt, daß sie nun fort müsse und zu der alten Hexe am Saume des Waldes gehen und dort Dienste nehmen solle. Das thut sie, und diese, die Hochzeit haben soll, schickt sie zu ihrer Schwester in die Hölle, um ihr von da Spielleute in einer Schachtel zu holen. Der Hund erscheint nun wieder und gibt ihr Rath; sie solle nur grade aus gehen bis zu einer Brücke, an der sie eine gelöste Bohle zurecht legen und dann hinübergehen solle, dann solle sie das Pförtchen, das nur noch an einer Haspe hange, zurecht hängen und dann hindurchgehen, so werde sie zur Hölle kommen; im Hofe stehe ein Hund und belle über ein umgefallenes Butterviertel, das solle sie wieder umdrehen; die Hexe werde ihr Kuchen und Wein bieten, davon dürfe sie nichts verzehren. Sie thut darauf Alles, wie es ihr gesagt worden, und als die Hexe geht, um die Spielleute zu holen, steckt sie den ihr dargebotenen Kuchen in ihren Ranzen („mave“ bedeutet Ranzen und Magen) und gießt den Wein an sich nieder. Als die Alte wiederkommt und fragt: „Kuchen wo bist du?“ antwortete er: „In des Mädchens mave“ und der Wein ruft: „Ganz runter beim Mädchen.“ Nun gibt ihr die Alte die Schachtel und sagt ihr, sie (501)
solle sie nicht aufmachen; als das Mädchen geht, fordert die Hexe den Hund, das Pförtchen, die Bohle auf, sie zu beißen, zu quetschen und ins Wasser zu stürzen, aber sie weigern sich, da ihnen das Mädchen Gutes gethan. So kommt sie glücklich wieder in den Wald, und die Neugier erfaßt sie, nachzusehen, ob wirklich in der kleinen Schachtel Spielleute sein können; sie hebt nur den Deckel etwas, da fliegen sie heraus, aber das Hündchen kommt und schafft sie wieder hinein. Sie bringt sie zur Hexe, die ihr sagt: „Nun sollst du zur Hochzeit rüsten.“ Sie bekommt eine Kardätsche schwarzer Wolle, die sie weiß waschen soll, und ebenso das Linnen der Hexe zum Waschen, darunter auch das Hemde des Geliebten mit den drei Talgflecken. Bei der ersten Aufgabe hilft ihr das weiße Hündchen ebenso wie bei der zweiten. Die Hexe springt vor Zorn in tausend Stücke, das weiße Hündchen aber ist wieder ein schöner Prinz u. s. w.

Diese dänische Erzählung weicht also einmal in der Zahl der Aufgaben ab, denn sie hat nur drei statt der vier bei Apulejus, dann aber auch in der Beschaffenheit und Reihenfolge derselben; indeß darf man in dem Weißwaschen schwarzer Wolle wol einen Anklang an die Herbeischaffung der Goldwolle bei Apulejus erkennen. Das Hinabsteigen in die Unterwelt aber bietet einige schlagende Parallelen. Wie bei Apulejus Psyche eine Büchse (pyxis) erhält, um Schönheitssalbe für Venus zu holen, so wird die Verlassene hier mit einer Schachtel zu der Schwester der Hexe in die Hölle geschickt, um Spielleute zur Hochzeit zu holen. An die Beschwichtigung des Cerberus durch die mitgenommene polenta reiht sich hier die Geneigtmachung des Hundes durch das Umkehren des umgefallenen Buttertiertels. Dort warnt der Thurm, sie solle sich in der Unterwelt weder setzen noch von den prächtigen Speisen genießen (prandium opipare sumere) hier das weiße Hündchen, daß sie weder Kuchen noch Wein nehmen solle. Wie dann Psyche bei der Rückkehr ihre Neugier nicht bewältigen kann und die Büchse öffnet, worauf derselben ein dichter Nebel entsteigt, der sie in stygischen Schlaf hüllt, aus dem sie Cupido erweckt, so öffnet sie auch hier die Schachtel, die Spielleute entfliegen, aber das weiße Hündchen bringt dieselben zurück.

An diese Fassung des dänischen Märchens schließen sich dann noch zwei Varianten des schwedischen an. In I. 2. A. Var. 3 trifft sie auf ihrer Wanderung eine Alte, von der sie einen Ring, ein Kissen und zwei Schinken erhält. Den ersten der letzteren erhält ein Bär, der sie dafür über ein großes Wasser führt. Sie kommt darauf zum Schloß der bösen Hexe, bei der sie in Dienst tritt. Hier muß sie zuerst den Fußboden fegen, daß er so weiß wird wie Schnee; dabei hilft ihr der jetzt erscheinende Wolfsprinz und erhält dafür den Ring, dann wird sie zur Schwester der Hexe geschickt, um sich Geschichten erzählen zu lassen (för at höra sagor). Auch hier gibt ihr der Prinz guten Rath, sie soll das Kissen dem Gatter geben, damit es sie nicht zerquetsche, und den zweiten Schinken den Hofhunden, damit sie sie nicht zerreißen. So entgeht sie allen Gefahren, kommt zurück und die Erlösung tritt ein.

(502) Ueber die zweite Variante zu I. 2. C. berichten die Herausgeber, daß sie sich bis auf den Schluß der Fassung des Textes anschließe, der Schluß aber von da ab, wo sich die Prinzessin aufmacht, den Geliebten zu suchen, mit dem zweiten Theil von No. 14. B. „der Königssohn und die Prinzessin Singorra" (deutsche Uebers. S. 274 ff.) stimme. In diesem Märchen, das in zwei Varianten vorliegt, von denen A. „der Königssohn und Messeria" betitelt ist, geräth ein Prinz auf ähnliche Weise, wie die Prinzessin unserer Märchen, in die Hände einer Meerfrau, die ihm schwere Aufgaben stellt, welche er mit Hilfe ihrer Tochter M. oder S. ausführt. In 14. A. soll er 1) schwarzes Garn weiß und weißes schwarz waschen; 2) eine Tonne Weizen und eine Tonne Korn, die durcheinander gemischt sind, sondern; 3) einen Ochsenstall von 100 Ochsen reinigen. Als er dies mit Hilfe der M. ausgeführt, soll er eine der Töchter der Meerfrau wählen und dann wieder heimziehen dürfen. M. hat ihm aber gesagt, daß die Töchter der Meerfrau in verschiedene Thiere verwandelt würden, und sie eine kleine Katze sein werde. So wählt er die richtige; die Meerfrau schickt ihn nun aber zu ihrer Schwester, damit er ihr von dort die Hochzeitskleider für die junge Braut hole. Nun gibt ihm M. wieder guten Rath, wie er den ihm drohenden Gefahren entgehen solle; hier kehrt das Gatterthor des dänischen Märchens wieder, an die Stelle der Hunde treten zwei Geier, die er mit Fleischstücken beschwichtigen soll, auch darf er dort nichts genießen. Er entgeht glücklich allen Gefahren, erhält die Schachtel, öffnet sie, da fliegt ein Funkenstrom heraus, den er mit Hilfe von Däumlingen wieder hineinbannt, kommt zurück u. s. w.

In No. 14. B. sind die drei Aufgaben andre, die Gefahren, die ihm beim Holen der Hochzeitssachen drohen, ähnliche oder gleiche. So theilt er zwei mitgenommene Kuchen zwischen Bär und Wolf, die ihn zu verschlingen drohen, setzt sich nur auf einen bestimmten (schwarzen) Stuhl von den bei der Hexe befindlichen, während Psyche den Rath erhält, sich nur auf die Erde zu setzen, genießt nichts von den ihm gebotenen Speisen und verbirgt sie ähnlich wie im dänischen Märchen.

Hier haben wir also außer dem bereits besprochenen Weißwaschen des Garns noch die erste Aufgabe der Psyche, nämlich das Sondern bestimmter Körner, dann die Beschwichtigung der unterweltlichen Wächter durch Kuchen u. s. w., das Wählen eines bestimmten Sitzes und die Enthaltung von Speise und Trank. Endlich kehrt auch die Schachtel und ihre Oeffnung wieder.

So finden wir denn auch von dem zweiten Theil des römischen Märchens in der nordischen Gruppe sehr wesentliche Züge bewahrt, denn von den vier Aufgaben stimmen zwei fast genau, eine ist wenigstens der des Apulejus verwandt, und auch die letzte, bis jetzt nicht nachgewiesene, die dritte bei Apulejus scheint mir im isländischen Märchen noch einigermaßen nachweisbar. Psyche soll von dem stygischen Felsen Wasser in einer Urne holen, aber sowol die ungeheure Höhe, als auch die Schlüpfrigkeit desselben (saxum immani magnitudine procerum et inaccessa salebritate lubricum), sowie wilde Steinquellen und grimme Drachen lassen sie erstarrend zurück- (503)
schrecken; da fliegt der Adler des Zeus hinauf und holt ihr das Wasser. Aehnlich kommt die junge Frau im isländischen Märchen zur dritten Station, einem ungeheuren Berge, dessen steiler Weg so glatt ist wie Glas, also offenbar der so häufige Glasberg anderer Märchen. Ihr Helfer rüstet sie zur Ueberschreitung desselben mit Eissporen aus und windet ihr ein Tuch um den Kopf, damit sie von den dortigen Wundern und Schrecken nichts sehe und höre. So kommt sie glücklich hinauf und ans Ziel. Vergleicht man dazu, daß in einem polnischen Märchen bei Lewestam S. 117 ein Schüler von einem Falken, der ihn für todt hält und seine Krallen in ihn schlägt, auf den Glasberg getragen wird, daß Çaktideva in Kathāsaritsāgara 26,30 ff. ebenso von einem Vogel zur goldnen Stadt der Vidjādharas emporgetragen wird und schon bei Konon 35 Geier einen Hirten, der in einen Schlund hinabgestiegen, so emportragen,

so wird wahrscheinlich, daß Apulejus einen ähnlichen Zug in seiner Weise zur Herstellung der dritten Aufgabe verwandt habe."

A. Kuhn.

Den obigen Zusammenstellungen ist aus neu veröffentlichten Quellen nur Weniges hinzuzufügen. An die unter I. behandelten Erzählungen schließen sich drei italienische Märchen, nämlich No. 14 der Novelline di Santo Stefano, raccolte da Angelo De Gubernatis, Torino 1869; No. 15 und 27 in den „Sicilianischen Märchen. Aus dem Volksmund gesammelt von Laura Gonzenbach, Leipzig 1870"; auch No. 2 bei De Gubernatis dürfte ursprünglich hierher gehört haben. Zu den unter II. behandelten Märchen haben wir zwei merkwürdige Varianten in No. 9 und 77 der Gonzenbachischen Sammlung; eine specielle Classe dieser Gruppe bilden die an No. 13 sich anschließenden Versionen, die von Reinhold Köhler in seinen Anmerkungen zu No. 12 in Widter-Wolfs Volksmärchen aus Venetien (Jahrb. für roman. und engl. Litt., Band 7) behandelt worden sind, dazu kommen noch Gonzenbach No. 42. 43.

Ernst W. A. Kuhn.

Die neuesten, sehr reichhaltigen Uebersichten über die verwandten Märchen gibt (ohne die obigen Zusammenstellungen zu kennen) auf Grund eines sehr umfassenden, durch Beiträge aus den verschiedensten Ländern erheblich vermehrten Materials Emmanuel Cosquin in den öfter angeführten Contes populaires de la Lorraine (1886) und zwar in den Anmerkungen zu 63 Le loup blanc II 217—230 und 65 Firosette 236—245. Vgl. auch den Essai sur l'origine et la propagation des contes populaires Européens T. I p. XXII u. XXXII.

Dagegen sucht Andrew Lang in seiner Einleitung zu einem Neudruck der Uebersetzung des Apulejanischen Märchens von William Adlington (1566)[1]) die Verwandtschaft desselben mit so zahlreichen Märchen der verschiedensten Völker darauf zurückzuführen, daß die Grundmotive der Erzählung theils auf allgemein menschlicher Vorstellungen beruhn (Eifersucht der Schwiegermutter auf die Schwiegertochter, Strafbarkeit der Neugier u. s. w. p. XXXI ff.) theils wenigstens auf sehr verbreiteten, zu denen namentlich die von dem freundlichen Beistande gehört, welchen Thiere Menschen leisten können (p. XXXVIII f.); auch der Glaube, daß Lebende in die Unterwelt hinabsteigen und sie wohlbehalten wieder verlassen können, wenn sie nicht von der Speise der Todten gekostet haben ist, findet sich (ebenso wie bei den Griechen) bei den Tschippewäern und den Maori, in Melanesien und Finnland (p. XXXVI). Endlich das Hauptmotiv des Apulejanischen Märchens, das Verbot nach der Gestalt des Gatten zu

1) The most pleasant and delectable tale of the marriage of Cupid and Psyche. Done into English by William Adlington of University College in Oxford. With a discourse on the fable by Andrew Lang, late of Merton College in Oxford. London 1887.

forschen, leitet Lang daher ab, daß bei manchen Völkern Glaube oder Sitte dem Umgange Neuvermählter gewisse Einschränkungen, „eine Art eheliches Tabu" auferlegt, wie ja auch im alten Sparta der junge Ehemann seine Frau nur bei Nacht besuchen durfte u. s. w. (p. XLII ff.).[1])

Diese letztere Erklärung ist am wenigsten überzeugend. Die Welt des Märchens ist eine durchaus phantastische; sein Reiz so wie sein Wesen beruht nicht zum geringsten Theil auf seiner völligen Unabhängigkeit von den Voraussetzungen der Wirklichkeit, ja seinem Gegensatz zu denselben. Auch hat jenes Motiv ganz den Charakter einer märchenhaften Fiction, nicht den einer wenn auch noch so sehr entstellten Reminiscenz an etwas Reales.

Sodann sind wir dadurch, daß gewisse Vorstellungen vielen oder allen Völkern gemein sind, noch keineswegs zu der Erwartung berechtigt, sie auch überall in gleicher Weise als Motive der Märchendichtung verwendet zu finden. Vielleicht wäre sogar, da sie wol bei jedem einzelnen Volke mit andern nur ihm eigenthümlichen Vorstellungen zusammenhängen, eher das Gegentheil zu erwarten.

Endlich sind aber auch die Uebereinstimmungen der Märchen so vieler Völker Asiens und Europas so wesentliche und mannichfache, daß sie sich nur durch die Annahme eines gemeinsamen Ursprungs erklären lassen, und die Ansicht Benfeys, daß die Verbreitung des größten Theils derselben von Indien aus erfolgt ist, hat wol mit Recht am meisten Anklang gefunden.[2])

Wenn Gebräuche und Vorstellungen so seltsamer Art, daß man ihre Wiederholung ohne Uebertragung für unmöglich halten möchte, sich dennoch in Ländern verschiedener Erdtheile, zwischen denen ein Zusammenhang nie bestanden haben kann, ganz in derselben Weise finden (Peschel Völkerkunde S. 22—27), so reicht diese Thatsache zwar hin, um einzelne auffallende Aehnlichkeiten in den Fictionen der verschiedenartigsten Stämme als spontane erscheinen zu lassen[3]), aber nicht um die durchgehende Uebereinstimmung der bisher erforschten europäischen und asiatischen Märchen, sowol in den Hauptmotiven als in deren Verbindung zu erklären.

So berechtigen auch gewisse Aehnlichkeiten eines von Lang p. LXXVIII f. mitgetheilten Zulumärchens und des Märchens von Amor und Psyche noch nicht zu dem Schlusse, daß die Elemente des letzteren in einem frühern Zustande der Gesellschaft dem ganzen Menschengeschlecht gemein waren. Sein Inhalt ist folgender. Ein Mädchen unternimmt eine gefahrvolle Wanderung nach einem fernen Ort. Nach einem Abenteuer von der „Verschlingungs-

1) Das Werk von Lang Custom and Myth 1884, wo er dies ausführlich erörtert hat (p. 64—86), kenne ich nicht. 2) Vgl. R. Köhler Ueber die Europ. Volksmärchen. Weimarer Beitr. z. Litteratur u. Kunst 1865 S. 189. Rohde Ueber griechische Novellistik und ihren Zusammenhang mit dem Orient. Verhandlungen der Rostocker Philologenversammlung 1875 S. 56 ff. G. Meyer Essays und Studien 1885 S. 222. 3) Vgl. meinen Aufsatz „Griechische Mythologie". Deutsche Rundschau Oktober 1887 S. 96 f.

(Kronos) Klasse" erreicht sie den Kraal, wo sie vermählt werden soll; doch der Bräutigam fehlt. Der Jüngling, an dem ihr Herz hängt, der jüngste Prinz, ist bereits als Kind verschwunden. Das Mädchen bleibt dort. Speise und Trank, die man in ihre Hütte bringt, werden bei Nacht von einem unsichtbaren Wesen (eben dem verschwundenen Prinzen) genossen. In einer Nacht befühlt er im Dunkeln das Gesicht des Mädchens, am Morgen entfernt er sich, ohne daß sie ihn erblickt hat, da er ihr verbietet Feuer anzuzünden. In der nächsten Nacht läßt er seinen Körper von ihr befühlen; dieser ist schlüpfrig, so daß die Hand, die ihn fassen will, abgleitet. Seine Mutter hat ihn als Kind in eine Boahaut genäht, um ihn der Eifersucht ihrer Nebenbuhlerinnen zu entziehn, welche Thiere verschiedener Gattungen zur Welt gebracht hatten; auch seine „älteren Brüder" hatten ihn aus Eifersucht tödten wollen. Jetzt Mann geworden, wird er durch die Liebe des Mädchens erlöst und in die königliche Würde eingesetzt.

Schließlich führe ich aus der bereits erwähnten Abhandlung von F. Liebrecht: Amor und Psyche — Zeus und Semele — Purūravas und Urvaçī (Kuhn, Ztschr. f. vergleichende Sprachforschung XVIII 56 ff.) die wesentlichsten Gründe der dort aufgestellten Ansicht an, daß der Mythus von Zeus und Semele auf derselben Grundlage beruht, wie die Märchen von Psyche und Tulisa, „und daß demgemäß alle drei nur verschiedene Versionen eines und desselben Gegenstandes sind. Zeus nämlich will ebenso wenig von der Geliebten in seiner eigentlichen Gestalt gesehen werden, wie Amor in der seinigen, oder wie der Schlangenkönig Basnak Dau von Tulisa seinem Namen nach erkannt sein will, und nur mit Widerwillen fügt Zeus sich in Semeles Begehr, wie Basnak Dau in das der Tulisa. Die Mutter des Letztern entspricht genau der Hera,
(504) und sowie diese die Gestalt der Amme Beroë annimmt, um Semele zu ihrer thörichten Forderung zu bereden, ebenso begibt der Verbündete der Mutter Basnak Daus, Sarkasukis, sich als alte Frau zu Tulisa und bringt sie dazu, den Geliebten nach seinem Namen zu fragen, den dieser ebenso widerstrebend ausspricht, wie Zeus sich der Semele in seiner eigentlichen Gestalt zeigt; denn Beide wissen (gleich Amor), daß aus der Erfüllung des Wunsches nur Unheil erfolgen kann, obwol Zeus durch seinen Schwur ganz so wie Basnak Dau durch eine höhere Macht sich gezwungen sieht, das an ihn gestellte Verlangen zu erfüllen. Semele wie Psyche und Tulisa handeln also gegen den Wunsch oder das Gebot ihrer Liebhaber und alle drei büßen dafür, jedoch nur durch zeitweilige Strafe; denn Semele und Psyche steigen nach Ablauf derselben zum Olymp empor, Tulisa wird Königin und mit ihrem Geliebten wieder vereint wie Psyche mit Amor. Man kann hierbei die Frage aufwerfen, ob in der ältern Fassung des Psychemythus Psyche nicht ebenso zunächst mit dem Tode büßte wie Semele; ihr langes Leiden und Suchen, wobei sie selbst in

die Unterwelt zu Proserpina hinuntersteigen muß, möchte vielleicht darauf hindeuten."

Auf eine andere dort behandelte Mythen- oder Märchenreihe einzugehn, in der die Frau oder Geliebte dem Mann entschwindet, weil er sie trotz ihres Verbots (nackt) sehn will (zu welcher der Urvaçīmythus den Uebergang bildet): dies liegt, wie überhaupt die weitere Verfolgung des Gegenstandes auf dem Gebiet der vergleichenden Mythologie, ebenso außerhalb meines Zweckes, wie meines Studienkreises.[1])

---

3. Zu S. 461, 3. Das gewöhnliche Alter der Mädchen bei der Verlobung und Verheirathung.

Die Verlobung erfolgte oft lange vor der Hochzeit. Dio LIV 16: *ὡς δ' οὖν βρέφη τινὲς ἐγγυώμενοι, τὰς μὲν τιμὰς τῶν γεγαμηκότων ἐκαρποῦντο, τὸ δὲ ἔργον αὐτῶν οὐ παρείχοντο, προσέταξε μηδεμίαν ἐγγύην ἰσχύειν, μεθ' ἣν οὐδὲ δυοῖν ἐτοῖν γαμήσει τις, τουτέστι, δεκέτιν πάντως ἐγγυᾶσθαι τόν γέ τι ἀπ' αὐτῆς ἀπολαύσοντα, δώδεκα γὰρ ταῖς κόραις ἐς τὴν τοῦ γάμου ὥραν ἔτη πλήρη, καθάπερ εἶπον, νομίζεται.* Vgl. LVI 7 und Sueton. August. c. 34. — Modestin. Digg. XXIII 1, 14: In sponsalibus contrahendis aetas contrahentium finita non est, ut in matrimoniis; quapropter et a primordio aetatis sponsalia effici possunt, si modo fieri ab utraque persona intellegatur, id est, si non sint minores quam septem annis. Doch sind in der früheren Kaiserzeit Mädchen, wie es scheint, nicht selten in noch jüngerem Alter ver-
lobt worden. Vipsania Agrippina, Tochter des Agrippa und der Pom- (505)
ponia, ward schon im ersten Jahre mit Tiber verlobt. Nep. Att. c. 19. Eine von den Töchtern des Sejan, die nach seinem Fall auf Senatsbeschluß getödtet wurde, war mit Drusus, Sohn des Claudius verlobt, der wenige Tage nach der Verlobung an einer Birne erstickte; Beide waren noch Kinder. Tac. A. V 9. Dio LVIII 11. Sueton. Tiber. c. 61 und Claud. c. 27. (Ueber den Unterschied von destinare und despondere Nipperdey zu Tac. A. IV 7.) Seine Tochter Octavia (geb. 43) hatte Claudius erst dem L. Silanus verlobt (Tac. A. XII 3), im Jahr 49 verlobte er sie mit Nero (ib. 19). Orelli 2647: Dis manibus Valeriae M. f. Fortunatae vixit annos VIIII (so, nicht VIII nach Hirschfeld) menses VIII dies XVIIII M. Valerius Anicetus vix. an. XX qui fuit spon(sus) eius. Bei Juv. 3, 111 scheint der sponsus levis adhuc im Hause des Schwiegervaters zu wohnen.

---

1) Das Buch von Zinzow „Psyche und Eros. Ein milesisches Märchen, in der Darstellung und Auffassung des Apulejus beleuchtet und auf seinen mythologischen Zusammenhang, Gehalt und Ursprung zurückgeführt" (1881) beruht auf Anschauungen, die von den meinigen grundverschieden sind; mich haben sie nirgend überzeugt.

Obwol nun die zur Ehe erforderliche Volljährigkeit erst mit dem vollendeten zwölften Jahr, die Mannbarkeit sogar in der Regel erst mit dem vierzehnten eintrat (vgl. die unten anzuführende Stelle Macrob. Comm. in Somn. Scipion. I 6, 70), wurden die Mädchen zuweilen noch jünger vermählt. Plutarch. Lycurg. et Numae comp. 4, 2: *τῶν δὲ Ῥωμαίων δωδεκαετεῖς καὶ νεωτέρας ἐκδιδόντων· οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα καὶ τὸ σῶμα καὶ τὸ ἦθος καθαρὸν καὶ ἄθικτον ἐπὶ τῷ γαμοῦντι γενέσθαι.* Doch wurden sie dann erst mit dem Alter von zwölf Jahren rechtmäßige Gattinnen; bis dahin blieben sie sponsae. Pompon. l. III ad Sabin. Digg. XXIII 2, 4: minorem annis duodecim nuptam tunc legitimam uxorem fore, quum apud virum explesset duodecim annos. Ulpian. l. XXXIII ad Sabin. D. XXIV 1, 32 § 27: Si quis sponsam habuerit, deinde eandem uxorem duxerit, quum non liceret, an donationes quasi in sponsalibus factae valeant, videamus. Et Julianus tractat hanc quaestionem in minore duodecim annis, si in domum quasi mariti immatura sit deducta; ait enim hanc sponsam esse etsi uxor non sit. Ulpian. l. II de adulteriis D. XLVIII 5, 13 § 8: Si minor duodecim annis in domum deducta adulterium commiserit, mox apud eum aetatem excesserit coeperitque esse uxor, non poterit jure viri accusari ex eo adulterio quod ante aetatem nupta (nuptiarum?) commisit, sed vel quasi sponsa poterit accusari ex Rescripto Divi Severi, quod supra relatum est. Octavia, die Tochter des Claudius und der Messalina, war, als sie ermordet wurde (62 n. Chr.), im zwanzigsten Jahre Tac. A. XIV 64; folglich bei ihrer Vermählung mit dem sechzehnjährigen Nero (53 A. XII 58) im elften. Von solchen Ehen finden sich Beispiele auch in den Inschriften, deren einige Fabretti zusammengestellt hat. Inscr. dom. 586 C (Grabschrift einer Frau, die 22 Jahr alt starb und 12 Jahre 30 Tage verheirathet war, in Rom); 586 E (Grabschrift einer Frau, die im Alter von 11 Jahren 1 Monat 26 Tagen starb — sched. Barb.); 325 H (— cum qua vixit annos XXXXII tulit annos LII, Venedig). Eine
(506) zehnjährige Gattin CIL V 1, 630. Jahn Spec. epigr. p. 84: D. m. Sabinae Carpus Ac.(?) conjugis suae incomparabili fecit cum quem cunvixit ann. XX m. V quae vixit an. XXX m. VI. Anthol. lat. ed. Meyer 1370 (Murat. p. 1689): Julia C. l. Aphe virguncula annorum XI deducta jam ad C. Julium Apollonidam pia et sancta suo et parentibus vixit annos XV. Murat. 1368,9 (= Or. 2653): D. m. Luciae Redemptae vixit annis XXXXV N. Cassicius Phoebus fecit conjugi benemerenti cum qua vixit ann. XXXVIII etc. Or. 2654 = CIL VI 3, 18412 (Verheirathung im Alter von 11 Jahren). CIL III 1, 3572 (Aquincum): Hic sita sum matrona genus nomenque Veturia, Fortunati conjux de patre Veturio, nata ter novenos (misera) et nupta bis octo per annos, unicuba, unijuga, quae post sex partus uno superstite obii etc. Bull. comun. di Roma 1877 p. 174, 158 = CIL VI 3, 21273: Dis m. L. Licinius Lucrio Telesphoridi conjugi carisimae bene merent. fecit cum quua (sic) vixit an. XIII. Vixit an. XXIII. CIL IX 900 = IRN 1020 (Luceria):

885 F91
Friedländer
Das märchen von Amor u. Psyche
G. M. Friedländer
DEC